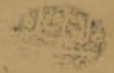


بازرسی شد  
۲۷ - ۲۶

عاشق علی عبدالرزاق برنق  
ص ۱۵۴

۴۴

۲۷



۱۶۲

والله اعلم بالصواب

نسخه

۱۵۴

<p>کتابخانه مجلس شورای ملی</p> <p>عاشق علی عبدالرزاق برنق</p>	
<p>بازرسی شد ۱۳۸۱</p>	<p>کتاب</p>
<p>موضوع</p>	<p>مؤلف</p>
<p>۲۸۵۱</p>	<p>شماره دفتر</p>
<p>۲۷۹۷۱</p>	<p>۱۷۴۸</p>



غنی و فهرست شده  
۱۷۳۵





بسم الله الرحمن الرحيم  
 الحمد لصانع السموات والعلی . وخالق الارضين السفلى وله  
 الاسماء الحسنی . والصفات العلیا . وهو الغایة المقصود . و  
 العرفه الوقتی . فی البر والتجبی . وله المرات والحق فی الا  
 خرقه والاوی . ومنه البدء والیه المنتهى . والصلوة علی من  
 دین فتیله . فكان قاب قوسین او ادنی . شمس التقی . عبد الله  
 جی . کاشف البلوی . ووزیر العهی السید المجتبی . والتر  
 سول المصطفی . محمد المبعوث الی كافة الوجود . وعلى  
 وصیه الرضی . وخليفة المفقک . لیث الوعی . علم  
 الحق . ومانار التقی . ومعدن النهمی . وعلى آلهما وعتر  
 هما المعصومین ائمة الوری واعلام الهک . ومصایح  
 الدرجی . الفاضلین بالقسط الاوفی والتصبب الاعلی . و

الوحدانی

المعلی علیهم صلوات الله وسلامه الی يوم الطامة الکبری  
 امان بعد فیقول العبد الراعی وبیاب ربه الملجئ عبد الزاریق  
 بن عبد الله المحسن الالهیجی وفقه الله تعالی الرضیه وجعل  
 مستقبل عمره خیرا ومن ماضیه هذه تعلیقات من حواشی  
 الخفیه المتعلقة علی شرح الهیات التجرد وتسمیات  
 باضائها ذهن کل فہیم وبلید ونجوم تحقیقات فی شیا  
 الوهم کالرجوم عند اولی الابصار وشروق ندقیقات عند  
 ظلام الشبهات کالبروق الخاطفة یتادی بالانوار  
 کتبها بالتماس جمع من اجلة الاخوان واعترة الحلان عند  
 قراءة تلك الحواشی علی فیضیق الاوان نفعم الله تعالیها و  
 سائر طلاب البقیقین من انباء الزمان انه الغریز المتان وکلی  
 الفضل والاحسان وبه الثقة وعلیه التکلان قال المصنف  
 اعلى الله مقامه المقصد الثالث فی اثبات الصانع تعا  
 اقول ای صانع العالم علی ان الادم للعهد واللعوض اولاده  
 المتبادر عند الاطلاق وانما عدل عن الواجب الیه لانه  
 انما یمكن الاستدلال علیه من هذه الالهیة اعنی من  
 حیث صانعیته للعالم ومبدئیه لانه لا سبب لبقائه لمبدئ  
 به علیه علی سبیل الزمان التي وهو الاستدلال بالعلل علی



فالمحضر طريق انبثاته على برهان لان الذي هو الاستدلال من  
المعلول على العلة والمصنوع على الصانع والعلم بالمعلول انما يفيد  
العلم بالعلة وحيث انبثاعته لا يوجب التثبت او حيثية اخرى  
المورد لا اعتراض عليه بان ما وجب وجوده فهو موجود بالضرورة  
فلا حاجة الى اثباته اذ ليس المراد اثباته ان يوضع الواجب محل  
عليه بالوجود بان يثبت الواجب موجود بل المراد ان بعض الموجودات  
وهذا ليس بدئي كما لا يخفى وايضا على ذلك التفتير انما يكون الو  
جود ضروريا له لو كان المراد الواجب الوجود في نفس الامر واما اذا  
كان المراد ما فرض كونه واجب الوجود فلا فالمقصود من هذه المسئلة  
بيان ان هذا المفهوم فرد في الواقع ولهذا العنوان حقيقة في الخا  
رج لا كالمفهومات الفرضية ضرورة ان مجرد تصور هذا المفهوم  
لا يستلزم كونه حقيقة في الخارج والحاصل هذا المفهوم  
كسائر المفهومات اذ ذهني موجود في الذهن ووجود المفهوم  
في الذهن لا يستلزم كونه ذافرا ذهنية فضلا عن الخارجية  
كما لا يخفى قال الشارح لا شك في وجود موجود اقول اي في  
وجود الموجود اي في تحقق طبيعة الموجود غير نظر الى خصوصيات  
الافراد على ما يقتضيه نظر المتألمين وان كان العالم بوجود الطبقة  
انما يحصل من العلم بوجود الافراد وفي تحقق افراد الموجود لكن بما

هو موجود

هو موجود مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات واحوا  
لها على ما في شرح المواقف فلا يرد ان هذه التردد بل قبيح اذ الموجود  
الغير المشكوك فيه ممكن بلا شبهة فلا يحتمل ان يكون واجبا كالمثل  
اذ الموجود بما هو موجود لا ياتي ان يكون واجبا او ممكنا ولا حاجة  
الى ان يتكلف في الاعتذار عنه بانه كما لا شك في وجود ممكن  
لا شك في وجود ممكن اذ مجرد الموجود موجود بل بغيره وهو  
يحتمل ان يكون واجبا كما قال المحقق الفخرية على ان هذا الاعتذار  
لا يكاد يصح اذ الصبر في قول الشيخ فان كان واجبا راجع الى الموجود  
الغير المشكوك فيه الذي هو الموجود في العبارة لا الى ما هو اعتم  
منه وموجود الذي لا اثر له فيها كما لا يخفى قوله لا نه اخضر  
واونق والمشراف اقول اما كونه اخضر فلكونه مقدما للمناهج  
الاخر اما الذي اعتبر فيه حدوث الخلق فلتوقفه على انبثاء  
حدوث العالم وعدم توقف منهج التألمين عليه واما الذي  
اعتبر فيه الامكان مع الحدوث فلذلك ايضا بعينه واما فطنة  
الطبيعتين فلتوقفها على كون الحركة مستلزمة للحركة  
للمتحركة وغير المتألمين المتحركين واما كونه اونق فلكونه اشبه  
بنيات باللم فاذ قد عرفت انه لا يمكن اقامة البرهان الذي  
التي هو اونق البرهان على اثبات الواجب لكن البرهان



الانية ما هو اقربها الى التمسك في الوثوق بل يكاد ان يكون في  
مرتبة على ما خرج به النتج الرئيس وهو الاستدلال باللازم  
المتزعة ومن حاق الملزوم وهذه النتج لكونه نظرا في طبيعة  
الوجود بما هو وجود كما عرفت كذلك فان مفهوم الوجود انما  
يشترع في ذاته نعم وغير اعتبار قيد زائل على ذاته فهو وان لم  
يكن برهاننا للميتا لكنه لا يقصر منها ايضا ولان هذا الطريق لم ي  
يختلف سائر الطرق اذ هو استدلال بحال مفهوم الوجود  
على ان بعض الوجود واجب لا على ذات الواجب في نفسه  
وكو طبيعة الوجود مشتركا على فرد هو الواجب لذاته حال  
من احوال تلك الطبيعة فالاستدلال بحال تلك الطبيعة  
على حال اخر اما معلولة للحال الاول ولان جميع خبراين  
اثبات الواجب لينة بحجب الحقيقة بناء على ما خرج  
به النتج الرئيس من ان قولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف فله  
مؤلف استدلال بالعلة على المصداق ان المؤلف وان كان  
معلولا للمؤلف كقول المؤلف اعني مفهوم قولنا له مؤلف  
الذي هو الحد الاكبر معلول للمؤلف الا ان سائر الطرق  
شبيهة بالان لكونه بحجب الظاهر من المصداق الى العلة اذ  
الحدوث والامكان بشرط الحدوث والحركة معلولة

الواجب لا

الواجب لا حجة بخلاف هذا النتج لكونه نظرا في طبيعة الوجود  
فان طبيعة الوجود ليست معلولة للواجب وان كان بعض  
افرادها معلولة فتأمل واما كونها اشرف فظا اذ الوجود هو  
منبع كل شرافة وموجب كل انافة كما هو المشهور واعلم ان  
النتج الذي اعتبر فيه حدوث الخلق هو طبيعة جماعته  
من المتكئين الذين قالوا علة الحاجة الى المؤثر انما هو الحدوث  
ولذلك احوالنا بعد الفتر ما لم نعلم انهم انما يوجب بعد والوا  
جب وتقرر بطريقهم ان يقال ان العالم حادث للذات لا لئلا  
الدالة عليه فلا بد له من محدث ويجب الانتهاء الى محدث  
غير حادث دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب نعم فيثبت  
المطم والذاتي اعتبر فيه الامكان بشرط الحدوث هو طبيعة  
طائفة اخري منهم الذين قالوا علة الحاجة هو الامكان  
بشرط الحدوث وهذا قريب من الاول توجيهها وتقريرا اما  
مذهب الحكماء فهو ان علة الحاجة هو الامكان فقط وطرق  
اثبات الواجب على هذا المذهب متعددة فمنهم من نظروا  
الى نفس الوجود محض هو موجود وهو طبيعة الالهيتين  
وهو الحد اختاره المصداق ومنهم من نظروا الى طبيعة الحركة  
وهو طبيعة الطبيعيتين منهم وتقريرا ان يقال لا شك في



وجود متحرك ولا بدله من محرك غير ذاته او الحركة من ممكن لا بدله  
 من علة لا محتمة فيجب الانتهاء الى محرك غير متحرك اصلا وفعلا  
 للدور والتسلسل وهو الواجب وبعضهم يقول في الكبري ولا  
 لا بدله من غاية هو اشرف من ذاته ومن مباشر التحريك ويجب  
 ان ينتمى الى غاية لا غاية اشرف منها دفعا للدور والتسلسل  
 وهو الواجب ومنهم من ينظر الى نفس الانسانية وتقريرها ان  
 يقال ان النفس الناطقة خارجة في كمالها من القوة الى الفعل  
 فلا بد لها من مخرج ويجب الانتهاء الى مخرج غير مخرج دفعا  
 للدور والتسلسل وهو الواجب نعم قوله ويمكن تقدير هذا  
 الدليل بوجه اربعة اقول الفرق بين هذه الوجوه ان في الاول قد جعل  
 مقدمات الشرطية الثانية التي هي الشق الثاني من الترتيد ما هو  
 لازم النقيض لمقدم الشرطية الاولى لا عين وانما جعل  
 كك ليظهر صحة تعقيب تاليها اعني قوله فله مؤثر  
 لكون علة الحاجة الى المؤثر هو الامكان عند الحكماء  
 كما عرفت وجعل استحالة الدور والتسلسل دليلا على  
 ما هو لازم للتالي وفي وجه الثاني جعل مقدم الشرطية  
 الثانية ما هو نقيض صريح لمقدم الاول وجعل لزوم  
 الدور والتسلسل تاليا لها في الوجه الثالث ايضا

فقد عرفت الدور

فعل في مقدم الشرطية الثانية ما فعل في الوجه الثاني الا انه  
 جعل تاليها لزوم الخلف على تقديره وجعل استحالة الدور دليلا  
 عليه وفي وجه الرابع فعل ما فعل في الوجه الاول من جعل لازم النقيض  
 مقدما للشرطية الثانية الا انه جعل لازم تاليها احدا لا من  
 اما الانتهاء الى الواجب والزم الدور **قوله** بخلاف وجه الاول فا  
 تجعل في الاول الامرين لان التالى الشرطية وتالي الامر من دليلا  
 عليه فقطن جميع ذلك قوله لا تحقق موجود ما يتوقف على هذا  
 التقدير انما اعترض عليه بما حاصله انه على تقدير عدم  
 تحقق الواجب يكون تحقق موجود ما يتوقف على الوجود  
 سابق عليه وتحقق ذلك الوجود متوقف على تحقق  
 موجوده على ذلك الوجود المتوقف على ذلك الوجود  
 وهكذا فيلزم الدور وهل هذا لا كشمس اليضه والد  
 جاحته واجاب عن خاتم الحكماء والمجتهدين اعلا الله  
 مقامه في عليين بما حاصله ان طبيعة الوجود لا يكون  
 طبيعة ناعية تستدعي محلا موجودا لان الشيء  
 يوجد لم يوجد فيتوقف تحققها على تحقق طبيعة  
 وجوده وتحقق طبيعة وجوده على تقدير الحضار الموجود في  
 الممكن يتوقف على طبيعة الوجود فيلزم الدور في



في الطبيعتين ورة هذا الجواب استاذنا المحقق صد  
 والحكام المتألهين ادام الله بركاته في العالمين بان الدور  
 في الطبيعة اي توقف الطبيعة على نفسها غير مستحيل  
 يجوز كون طبيعتها باعتبار حصولها في ضمن فرد متقدم  
 على نفسها باعتبار حصولها في ضمن فرد آخر كما في طبيعة لا  
 فرد المتوالد وذلك لان مفترق الدور هو تقدم الشيء  
 على نفسه اي اجتماع النقيضين والوحدة المعتبرة في  
 التناقض هي الوحدة الشخصية لا النوعية فالشخص  
 الواحد لا يجوز ان يكون متقدما ومتاخرا معا واما  
 النوع الواحد فلا يستحيل ذلك فيه اصحا كما لا يخفى واقول  
 ذلك اي كون الطبيعة في ضمن فرد متقدمة على نفسها  
 في ضمن فرد اخر كما يقع في الاعداد لا في اليجاد فان الطبيعة  
 يجوز ان تكون في ضمن فرد معدة لحصولها في ضمن فرد اخر  
 ولا تكون في ضمن فرد موحدة لنفسها في ضمن فرد اخر فان  
 ايجاد الطبيعة هو جعلها واقعة في متن الاعيان فاذا  
 وقعت هي في نفس الواقع لا يجوز ان يجعل نفسها واقعة مرة  
 اخرى وبعبارة اخرى لا يجوز ان يكون وقوعها في نفس الاعيان  
 متقدما على وقوعها في نفس الاعيان لكن يجوز

يجوز ان يصح

حاشا

حاشا اذا وقعت في نفس الواقع في ضمن فردان نظير عدم الحصول  
 نفسها في ضمن فرد اخر اذ معنى كونها في ضمن فردانها محفوفة بعوارض  
 متخلفة معينة ويجوز ان يكون هي في ضمن تلك العوارض المتخلفة  
 مقدما كونها محفوفة بعوارض متخلفة اخرى ولا امتناع في ذلك  
 والحاصل ان الطبيعة النوعية يجوز ان تكون متقدمة ومتاخرة  
 بحسب الزمان ولا يجوز ان تكون متقدمة ومتاخرة بحسب المكان  
 فان الوحدة النوعية وحدة ابها مية بحسب الحصول فحين  
 افرادها الواقعة كل منها في جزء من اجزاء الزمان وليست ابها مية  
 بحسب وقوعها في نفس الدهر بل هي وحدة ابها مية زمانية  
 ووحدة شخصية دهرية فكيف يجوز كونها بحسب وقوعها في نفس  
 الدهر متقدمة ومتاخرة واعلم ان ما ذكرنا انما يجري في الواحدة  
 النوعية دون الوحدة الجنسية فان الوحدة الجنسية ابها مية  
 بحسب وقوعها في نفس الدهر ايضا لعدم تحصل الطبيعة الجنسية  
 بحسب ذاتها بدون انضمام الفصول بخلاف الطبيعة النوعية  
 فانها متحصلة في حد ذاتها وفي طرف الواقع فلو كان بعض  
 افرادها علة لبعض يلزم الدور والتشكيك في الذاتية  
 ايضا ولا يلزم شيء من ذلك في الطبيعة الجنسية ولذلك  
 حكموا بكون العقول بعضها علة لبعض مع وقوعها



تحت جنس الجوهري مع حكمهم بامتناع التشكيك في الذاتيات  
ثم اقول الاول ان يجاب الاعتراض المذكور بان المحنة سيصح  
بان هذه الوجوه كلها مبتنية على مقدمته هي ان مجموع الوجودات  
الممكنة من حيث هو مجموع في حكم موجود واحد في الاجتياح الى العلة  
وعلى هذا يكون المراد بوجود مجموع كاع الموجودات من حيث هو  
مجموع فتوقفه على الوجود المتوقف على الوجود يستلزم الدور بلا  
خفاء قوله ومنها ان ليس للوجود المطلق من حيث هو موجود  
مبدء ما اراد بالوجود من حيث هو موجود طبيعة الوجود من حيث  
هي فلو كان لها مبدء فيلزم كون طبيعة يلزم تقدم الشيء على  
نفسه لا محالة لان ذلك الوجود لا محنة فيكون طبيعة الوجود متحققة  
في ضمنه فيلزم كون طبيعة الوجود علة لطبيعة الوجود ومتقدمة  
عليها بالذات وقد عرفت استحالة ذلك وانما يجوز تقدم  
الطبيعة على نفسها بحسب الزمان ولا بحسب الذات كما مر  
فلا يرد عليه ما اورد المحقق الفخرية من ان لزوم تقدم الشيء على  
نفسه ثم اذا الوجود ليس الا الموجود العالم وتحقق في ضمن فرد يتوقف  
على تحققه في ضمن فرد اخر وهما جمل ويكون الاستنباه ههنا ايضا  
بين التقدم والتأخر الزماني بين الجائزين على الطبيعة وبين التقدم  
والتأخر الذاتيين المتضمنين عليهما وقد عرفت الفرق بينهما

فلانفعل ورد

فلا تغفل قوله وبذلك ثبت وجود واجب الوجود ليس المراد ان  
بهذه المقدمة فقط ثبت وجود واجب الوجود بل مع ضم مقدمات  
اخرى من حيث هي ان الوجود من حيث هو ممكن لا بد له من مبدء فتقدم  
البرهان هكذا لو كان الوجود المطلق منحصرا في الممكن لزم ان يكون له  
مبدء وان لا يكون له مبدء وهو اجتماع التقيضين فالخصار الموجود  
في الممكن يستلزم اجتماع التقيضين او نقول لو كان الوجود المطلق  
في الممكن يلزم ان يكون له مبدء ولو كان له مبدء يلزم تقدم الشيء  
على نفسه فلو انحصر الوجود في الممكن يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا  
تقدم المقدمة الاخرى والتقدير الذي ذكرنا اشار بقوله كما لا يخفى  
بادين تأمل فتأمل قوله يستلزم دون بلحق لا عليه اي يجعلون  
الحق شاهدا ودليلا على غيره ولا يجعلون غيره شاهدا ودليلا  
عليه وهذا اشارة الى طريقة اهل السلوك والرياسة والعرفاء  
الواصلين والمشايع الكاملين فانهم جعل تركية النفس تصفية  
الباطن بالرياضات والمجاهدات يتوجهون بشرا ثم للمعدن  
المجود ومنبع الوجود اعتراف الحق نعم او يفيض على نفوسهم لمعان والفرح  
تلك الحقيقة فيتشاهدون بذلك الثور الفايض عليهم  
سائر الحقائق بدون منسا كسته وهم ومناقضة سبهم  
فان قلت من حيث انه نظر في الوجود المطلق والوجود المطلق

وهو في الوجود المطلق لا يشترط



المعرف عن جميع القيود وهو الذي يجعلوه عين ذاته تعالى  
 والوجود المطلق الذي نظرا فيه وان لم يكن معرفته عن القيود  
 بل هو بشر القيود و الفرق ما بينهما الا انه منتزع من ذاته تعالى بذاته  
 فهو وجه من وجوهه تعالى والنظر من وجه من وجوهه اذ انما  
 الحقيقة تعالى فكانا استشهدنا به عليه اذ وجه الشيء هو الشيء  
 بوجه فقطن قوله بعبارة اخرى الفرق بين هذه العبارة  
 والعبارة السابقة وان تلك باعتبار النظر في طبيعة الوجود  
 وهذه باعتبار النظر في افراده ولا شبهة في التلازم بين  
 جميع الافراد والفرق بين العبارة السابقة والآتية ان  
 السابقة حكم على الوجود المطلق بامتناع كونه ذا مبتدأ والا  
 يتنه حكم عليه بامتناع صيرورته لشيء محضا وهما ايضا  
 متلازمان والفرق بين هذه العبارة والعبارة الآتية ان هذه  
 نظرت في موضوع القضية وتلك في محمولها فلا تغفل قوله  
 مجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبدء قال المحقق  
 الفخر في هذا انما يتم على تقدير وجود الواجب لامطال اقول  
 لعل المحقق حمل على دفع الایجاب الكل لتحمل المجموع على الا  
 جادي لكن مراد المحقق انما هو المجموع المجعوي اعني الذي هو  
 موجود عليه على ما قرره كما سيحكي فنقول لو كان المجموع

الموجودات

الموجودات من حيث هو مجموع مبدء فذلك المبدء لو وجوب كونه  
 موجودا يكون داخل في المجموع المتأخر ومن حيث كونه علة لذلك  
 المجموع علة لكل جزء منه يلزم كون ذلك المبدء لكونه جنسا  
 من المجموع المدة علة لنفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه من هذه  
 الجهة ايضا اقول مجموع الموجودات من حيث هو موجود بمتنع  
 ان يصير لاشياء محضا قال المحقق الفخر ان اراد ان المجموع الذي  
 بشر كونه موجودا بمتنع ان يصير لاشياء محضا فمجموع الممكنات  
 الموجود بشر الوجود ايضا كذلك بالافرق وان اراد ان جميع الموجودات  
 المقيدة بالوجود بمتنع ان يصير لاشياء محضا فاما  
 يصح ذلك على تقدير وجود الواجب بالذات لا مطا ومن لم يسلم  
 وجود الواجب كيف يسلم ذلك اقول اراد مجموع الموجودات  
 من حيث هو موجود هي هنا طبيعة الوجود بما هو موجود كما  
 الامتثال والذليل عليه قوله من حيث هو موجود دون ان يقول  
 من حيث هو اي من حيث هو مجموع كما في العبارة السابقة  
 واراد بطبيعة الوجود بما هو موجود بنفسها من حيث هي لا بشر  
 شيء بمتنع ان يصير لاشياء محضا ولا يلزم صيرورة الوجود  
 عدا ما يلزم قلب الحقيقة وهو وجود وطبيعة الممكن بما هو ممكن  
 لا بشر شيء لا بمتنع ان يصير لاشياء محضا لا محذور كان

كودم



طبيعة الوجود هو موجود قائمة بطبيعة الممكن من حيث  
هو ممكن لا قائمة بذاتها ولا بفرد قائم بذاته يلزم جواز  
رثها لاشياء محضاً بالمرّة فذلك اعني استحالة كون الشئ  
معدوماً بالمرّة معلوم بالمرّة البين هيته كما هو المشهور ومجموع  
الممكنات لا يمنع عليه ذلك بناء على ما سيمتد منه ان  
مجموع الممكنات في حكم ممكن واحد في جواز طريق الانعقاد  
عليه فان قلت يمنع على الممكن الواحد الانعقاد بالمرّة وكذا  
على الموجود الواحد فعلى الاول يصح قياس مجموع الممكنات  
على الواحد وعلى الثاني يلغى ذكر المجموع قلت قياس  
مجموع الممكنات لا على الممكن الواحد انما هو في اصل طريق  
الانعقاد وانما جوار صيرورتها معدومة بالمرّة فانما يلزمه  
بعد القياس بناء على انه لا شئ خارج عن المجموع ليصير  
المجموع اياه فانعقد ام يكون انعداما بالمرّة واعتبار مجموع  
الموجودات انما هو طائفة مجموع الممكنات اذ الكلام في ان  
مجموع الموجودات هل هي منحصرة في مجموع الممكنات  
ام لا فنتر **قول** وهي ان جميع الممكنات الحقيقة سواء  
كانت متناهية او غير متناهية في حكم واحد اي في  
حكم ممكن واحد واعلم ان هذه المقدمة التي قالوا ان

شأن المقدمة

شأن المقدمة

في اثبات الواجب على أحد الطريقتين غير المفتقرة الى ابطال  
الشم لا بد اعتبارها وهي ان مجموع الموجودات الممكنة باسرها  
من حيث انها مجموع موجود واحد غير كل واحد واحد  
وقد ادعوا براهينها ايضا في تلك المقدمة نظريتين  
هي هنا موضع ذكره وقد اورد على تلك المقدمة انه اذا  
لزم من وجود الاثنين وجود ثالث وهو معرض وصف  
الاثنينية والمجموع معرض وصف الاثنينية لزم من وجود  
ثالث وجود رابع وهو معرض وصف الاثنينية وهكذا  
فيلزم من وجود الاثنين وجود الموجودات الغير المتناهية  
هيته واجيب عنه في الخارج اصلاً وذلك لان هذا  
المجموع انما حصل من اعتبار جزئية كل واحد من الاثنين  
المعرضين او لا جزئية المجموع المركب منهما فلو تحقق في  
الخارج لزم اعتبار كل واحد من الاثنين فيه مرتين و  
المفهوم والحاصل من اعتبار مفهومه فيه مكرراً لا يمكن  
ان يكون موجوداً في الخارج بل اوضح ذلك فانما هو في لا  
اعتبارات وقد ادعوا الضرورة فيه ايضا هذا ولنعلم  
ان البراهين المذكورة في هذه الطريقة ليس جميعها ممتنعاً  
يبني على كلتا المقدمتين بل بعضها يثبت على تلك المقد



التي ذكرها المحقق كمالا يخفى على المتأمل في تلك البراهين **وقد**  
 في إمكان طريان الانعدام عليها قال المحقق الفخر في ان اراد به  
 الامكان الذاتي فسلم ولا يحد نفعاً مجوازا ان يكون الانعدام  
 على مجموعها مستنعا في نفس الامر بسبب ان كلا منهما مع العلة  
 الموجبة وان اراد به الامكان الوقوعي فم والمستند ما قرأه القوم  
 بين المتناهي وغير المتناهي ظاهر في الامكانات المتناهية  
 تنتهي الى ممكن موجود لا بد له من موجود وعلى تقدير عدم  
 المحصول لم يتحقق له موجود واما الممكنات الغير المتناهية فلا  
 تنتهي الى ممكن وبطلان التسلسل غير ما خوذ في الدليل التام  
 أقول طريان الانعدام على الممكن انما يكون مستنعا في نفس الامر  
 لو كان وجوده واجبا فيها ولو كان بالغير ذلك على تقدير  
 عدم الواجب اذ وجود العلول ح وان كان واجبا مع و  
 جود العلة لكن وجود العلة ليس بواجب فيمكن رفعها  
 جميعا فاذا حاد انحاء عدم لا يصير مستنعا على المع وهو  
 مع عدم علة فما لم يصير هذا النحو من عدم ايضا مستنعا  
 عليه لم يصير وجوده واجبا في نفس الامر ولما كان حال  
 كل واحد من الممكنات هذه فطريان هذا النحو من عدم  
 اعني عدم كل واحد مع عدم الجميع ليس مستنعا عليها

الواجب

كذلك

سواء كانت متناهية او غير متناهية وان كان عدم كل واحد  
 مع وجود علة مستنعا وذلك واضح جدا عند النظر الصحيح  
 ولا فرق في ذلك بين ان ينتهي التسلسل الى ممكن لا موجود له  
 وبين ان يذهب الى غير ما ية اذ موجب ذلك انما هو عدم الواجب  
 الذي سدا انحاء عدم على الممكن لا يحصل الا به **قوله** ولا  
 صحة ما قيل ان موجود جميع الممكنات اي جميع الممكنات من  
 حيث هو مجموع فهذا الدليل يتوقف كما اشرنا اليه على كون  
 مجموع الموجودات الممكنة من حيث هو مجموع موجود وحل  
 عليه ليجتاز الى موجود وكذا الدليل الذي يليه فلا تغفل  
**قوله** ولا في صحة ما قيل من ان اجزاء الممكنات اقوال **بعض**  
 الاجزاء واما كلها فامتناع علة لها اظهر من كون الشيء  
 علة لنفسه اذ مجموع الممكنات على تقدير كونها موجودة علة  
 يكون عين جميع الاجزاء **قوله** اذ بدلا لحظة للقدرة المذكورة  
 هذا يشعر بالخلط بين المقدامين والمراد بالعلة بالذات التامة  
 وذا ان العلة التامة للمركب يجب ان يكون علة تامة لجميع اجزائه  
 بمعنى عدم احتياج شيء منها الى اخر خارج عنها والام  
 تكن تامة **قوله** لا يمكن ان يكون ممكن ما من الممكنات متناهي  
 لوجوب شيء من الممكنات وهذا الدليل مبني على مقد

مجموع



اخرى غير تنبئك المقدمتين وهي ان الممكن ما لم يحجب  
 وجوده لم يوجد والتدليل عليهما انه لو امكن وجود الممكن بحجب  
 الاولوية فاذا فرضنا وقوع وجوده فاما ان يمكن وقوعه  
 بدلا عن وجوده ولا يمكن فان امكن كان وقوع وجوده مع امكا  
 وقوع عدمه ترجحا بل لا مرجح وان لم يكن يلزم كون الاولوية وجود  
**قوله** في تقرير الدليل هو ان موجد الشيء يجب ان يكون حجابا  
 لوجوده والتوجب ليس موجبا لوجود شيء اذ في نفسه لا  
 لا يمكن ان يكون عاريا عن الوجوب فوجد الشيء لا يمكن ان  
 يكون ممكنا فلو لم يكن الواجب موجودا لم يكن يتحقق وجود  
 اصلا **قوله** اذ لا شيء من الممكنات مستقل بنفسه الظاهر  
 ان هذا هو البرهان المستعمل بالاسد الاخضر وتقريره انه لو لم  
 يكن موجودا لوجود بذاته لم يحصل موجودا اصلا اذ الو  
 جود لا يحصل الا بالاستفادة من الغير وهذا الغير ايضا  
 لما لم يحصل لم يكن له الوجود بالذات فيجب ان يستفيدا  
 من الغير ايضا والاعيان وان كانت غير متناهية لم يكن  
 لشيء منها وجود بالذات فهي في حكم ممكن واحد فمن اين  
 يحصل الوجود **قوله** والاثبات هذا المطلب منهج اخر  
 اي ما من الادلة انما اقيمت باعتبار النظر في الوجود بالفعل

والممكن

والممكن

ويمكن اقامة الدليل باعتبار مجرد امكان وقوع الوجود دون فعلية  
 وذلك بان يقال لا شك في انه يمكن ان يقع ممكن ما موجودا في  
 الخارج ولو لا وجود الواجب لا متنع ذلك اذ امكان وقوعه  
 ما على تقدير عدم الواجب يتوقف على امكان وقوعه ايجابا  
 وقوعه ايجابا ما لكونه طبيعة ناعية يتوقف على امكان وقوعه  
 وجوده فيلزم ان لا ينفصل الوجود عن وقوعه باهو موجودا  
 يجب ان لا يمتد ولا يزل وتقدم الشيء على نفسه وقوعه  
 الممكن بما هو ممكن لا بد له من مبدئ فلو انحصر الوجود الممكن  
 الوقوع في الممكن لزم اجتماع النقيضين او نقول مجموع الا  
 الافراد الممكنة الوقوع لا بد له من علة وهي لا يمكن ان يكون  
 نفسه ولا جزئ بل يكون خارجا عنه فعلى تقدير عدم الوا  
 جب يلزم ان لا يكون ذلك المجموع ممكنا بالامكان الوقوع  
 وقس على هذا سائر الطرق قال المصنف اعلى الله مقامه  
 وجود العالم بعد عدمه بنفي الايجاب اقول الايجاب  
 هو وجوب الفعل عنه تعالى اما دائما او في وقت في الاول  
 هو من ذهب الحكماء وهو المنقي هي هنا والثاني ممكن  
 المصنف وبعض المتكلمين فهم هنا تراعا ان احدهما بين الوجود  
 وبين المبدء وسائر المتكلمين والحكماء وهو هل يجب عنه

طبيعة  
تكون



فعل ام للثاني مذهب الاشعرية والاول مذهب غيرهم  
وتأنيها بين المصنف وبعض المتكلمين وبين الحكماء وهو انه هل  
عند تعادلهما وفي الاول مذهب الحكماء والثاني مذهب غيرهم  
والا نزاع الا احد في صحة صدور الفعل والترك عند النظر الى  
ذاته تعالى قطع النظر عن الارادة معها يرتفع النزاع بين الحكماء  
والمعتزلة ويبقى بينهما وبين الاشعرية ونفس النزاع  
القدرة والاختيار بالصحة المذكورة ليس يكون الايجاب  
المتنازع فيه هو الايجاب بالمعنى المقابل للصحة المذكورة وليس  
لك ان يراد بالصحة لا مكان الوقوع ومن قال بوجوب الفعل  
عند تعادلهما لم يجز تخلف الفعل عند تعادلهما اذ وجب اصلا  
سواء في ذلك الفاعل بوجوب الفعل عند تعادلهما وغيره  
مذ نتر اقول لفظ الايجاب يمكن كونه مصدر البناء والفاعل  
وهو كون الفاعل موجبا بصيغة الفاعل وكونه مصدر  
البناء المفعول اعني كون الفاعل موجبا بصيغة المفعول  
والموجب بصيغة المفعول يطلق على فاعل محجب عنه  
الفعل لا يقدره واختياره كلفظ المضطر وبصيغة الفاعل  
يطلق على فاعل محجب وفعل يقدره واختياره والحكماء  
لما قالوا انجبوا الفعل عند تعادلهما واردة غير منفكة  
بوجوب

غير ان شاء الله

وغير رائدة عن ذاته نعم وعند المتكلمين يعتبر في مفهوم  
القدرة والارادة والاختيار وامثال ذلك كونهما اما رائدة  
على الذات ومنفكة عنها ايضا ولو كان بمعنى انفكاك  
متعلقها وقتا عن الذات كالاشعرية واما منفكة فقط  
بالمعنى المذكور كما للمعتزلة زعم المتكلمون ان الله تعالى علم  
الحكماء وليس فاعلا مختارا بل فاعلا موجبا بصيغة المفعول  
ولذلك يكفر بهم في ذلك زعمهم فاعليته نعم عند الحكماء  
كفاعلية النار في الاحراق كالشمس في الاضاءة تعالى الله  
عن ذلك علوا كبيرا واما الحكماء انفسهم فالظاهر انهم لا يطلقون  
عليه نعم لفظ الموجب بفتح الجيم ولو اطلقوا بفتح الجيم ايضا  
فالظاهر انهم ارادوا كون الفاعل محكوما عليه بوجوب الفعل عنده  
لا كونه مضطرا بل الموجب بكسر هاء بمعنى انه يجب فعله  
عند يقدره واختياره فهو موجب اي مفيض بوجوب  
المعلول وقا هر جمع الخاء عدمه حتى يصير موجودا فجاء  
نسته لفظه موجب والموجب مع ما اشترنا اليه صا  
موجب لهذا النزاع ومنشأه كك التشيع والا فلا نزاع ولا  
شناعة عند التحقيق في ذلك فان النزاع بين المتكلمين  
قاطبة له ان تأثير الجواب الواجب في العامل بالقدرة ولا



اعلم انه اذا صدر عننا فعل اختياري فلا بد هناك من  
مباداة بعلة العلم والمشيئة والارادة والقدرة وهذا صفا  
قائمة بذواتنا لا يدع علينا وقد ينفك بعضها عن بعض  
وليس يحيل صدور هذه الافعال الاختيارية عن بعضها  
او بعضها فالفعل الاختياري هو ما يصدر عن الفاعل  
بتلك المبادي والقادر المختار من يصدر عنه الفعل  
المبادي فلو فرضنا ان تلك المبادي حاصلة لواحد متما  
بالقياس الى فعل مخصوص دائما كان صدوره عنه  
ولا يخرج ذلك في كون ذلك الفعل اختياريا ولا في كون  
ذلك الفاعل قادرا مختارا اذا عرفت ذلك فاعلم ان صفا  
نعم لما كانت عين ذاته نعم في مبادي الافعال الاختيارية  
من العلم والمشيئة والارادة والقدرة يكون فاصلة له نعم دائما  
فلو دام عنه تصادروا الفعل لسبب ولم تلك المبادي  
هو من هذا الحكم لا يمكن منافاة القدرة تعاقبا القول بكونها  
تية تعاقبا العالم بالاختيار ليس مختصا بالمليتين بل بالحكما  
ايضا قائلون بذلك والايجاب القابل لهذا الاختيار  
لا يقل به احد نعم لا يجاب الله قال بالحكما وهو بمعنى <sup>الفعل</sup> دوام  
وقد لا اثر لا غير واما صحة الصدور والتوك فان اريد بالظن

لا بد من فاعل

الان ذاته نعم فقط من دون انضمام تلك المبادي فالقول  
بها ايضا غير مختص بالمليتين وان اريد مع انضمام تلك المبادي  
فالقول بعد منها غير مختص بالحكما بل المعتزلة والمعتزلة  
قائلون بذلك فالتراجع بين المعتزلة والحكما وانما هو في دوام الفعل  
وقد لا اثر لا غير وبين الاشعرية والحكما في ذلك وفي  
مطلق الوجوب ايضا لا غير المعتزلة الاشعرية في مطلق  
الوجوب فقط لا غير **قوله** اي بمعنى ليس شيئا منهما الارضا  
لزلة **قوله** يعني ان الصحة الفعل والتوك التي لست الاختيارية  
يفيخر ان يراد بها امكان الوقوع المستلزم لانفكاك الفعل  
نعم ليس يصل القول بالاختيارية بهذا المعنى مختصا بالمليتين بل  
الحكما والا فالصحة بمعنى الامكان بالنظر الى ذات الفاعل  
لا يختص القول بها بالمليتين بل بالحكما وايضا قائلون بها  
وقول فان للفلا سفة في تعريف القدرة عبارتي تغليل  
محل الصحة على الامكان الوقوعي يعني ان احد عبارتي الحكماء  
في تفسير القدرة هي صحة الفعل والتوك ومعنى العبارة الاخرى  
مساوق الاول فلو لم يكن معنى الصحة في عبارة المليتين هو  
لانفكاك بل كان وهو لا مكان بالنظر الى ذات الفاعل لم  
بين نزاع بين الحكماء والمليتين في معنى الاختيار ولهذا



حكم بان التراجع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العلم  
 وحدوثه وانما خضع المعتزلة بالذكر لان الاشاعرة لا يوجبون  
 ايجاد الفعل مع ضم الارادة ايضاً كما فرقت وقوله فالمتأ  
 في هذه الكتاب اه تختصم في التراجع حيث فسر الاختيار  
 بجهة الفعل والترك التي مشتركة بين عبارتي الحكماء  
 والمليين وجعل الايجاب قسماً للاختيار بهذا المعنى  
 وهذه الخطأ مع قطع النظر عن جمع الصحة بمعنى الامكان  
 الوقوعي والاف بعد حمل الصحة على الامكان الوقوعي على كل  
 الاضكاكي فالايجاب المقابل لهذا الصحة هو بمعنى امتناع الا  
 تفكاك فلا تختصم هكذا ينبغي ان يفهم هذه المحاشية  
 وهذا على تقدير ان يكون قوله والغرض ان معنى الصحة  
 ليس الامكان هكذا بدون الاعلى ما في اكثر النسخ واما على  
 تقدير ان يكون وجود الابد ليس على ما في بعض النسخ  
 يكون لفظه ههنا اشارة الى المقام تغير القدرة فقوله  
 فان للفلاسفة الحق تعليلاً لكون الصحة بمعنى الامكان  
 الذي فان كون الفلاسفة القائلين بالايجاب القائلين  
 بهاتين العبارتين المتلازمين بحسب المعنى انما يكون على  
 تقدير كون الصحة بمعنى الامكان الذي فيجب ان لا يكون

في عبارة المليين بذلك المعنى ولذلك فسر المختص الصحة  
 بقوله بمعنى ان ليس شيء منهما الا درهما الذي لا يختص هذه العبارة  
 بالمليين وحسب الخطأ بجهاها فان لم كانت عبارة الصحة  
 مشتركة بين الفلاسفة والمليين وان كانت عند كل  
 بمعنى اخر كان المناسب ان يفسر الايجاب بامتناع الاضكاك  
 لان يفسر الاختيار بالجهة المشتركة ويطلق الايجاب على مقاي  
 بله الاختيار بدون التغير وتعيين المعنى الملة فان الوهم  
 ح ان الصحة بمعنى الامكان الذي على ما هو المشهور ويكون الا  
 يجاب مقابلاً للاختيار بهذا المعنى بقرينة المقابلة مع ان  
 الفلاسفة ليسوا قائلين بالايجاب بهذا المعنى **قوله** فالتا  
 في هذا الكتاب ان يفسر الايجاب المذكورة **قوله** يعني اذا  
 عرفت ان الايجاب بمعنى وجوب الفعل عند تعامل مع العلم  
 والارادة متفق عليه بين المصنف ومن يحدو خذوه وبين  
 الحكماء وبمعنى وجوب الفعل عند تقديره ضم الفعل العلم  
 والارادة عدمه متفق عليه بينهما ايضا فتفسير الايجاب  
 ههنا لا يليق بهذا المعنى بل ينبغي ان تفسر بخلق علم واد  
 دتعلق في الازل بايجاد العالم فيصح تحقق النزاع بين المصنفين  
 والحكيم لكنه عين النزاع في حدوث العالم وقدرة فاذا



حدوث العالوانتفى قدمه **الكون** هو معنى الاليجاب الفاعل  
 منها بالضرورة فلا حاجة الى الاستدلال الذي ذكره الشرح  
 نعم هذا الاستدلال انما يحتاج اليه من اراد نفي الاليجاب **بالمعنى**  
 الاول كالاشعرى فلا تغفل **قوله** اذ على تقدير هذا الاجل لفاصل  
 ان يعارض المعاد يعني لما كان المصفا بما يستتبع التراجع بلا  
 مرجح كالحكماء فيمكن ان يجعل هذا الدليل معارضة عليه  
 لا تنبأ على امتناع التراجع بلا مرجح والاشعرى لما لا يقبل  
 بذلك الامتناع فيمكن من اجزاء هذا الدليل ولا يعارض عليه  
 في **قوله** وانا قول الحق القسرية ان المعارضة منذ فقرة بالاصح وليس  
 هذا المعنى المنع للحكماء اذ منع التوفيق على التوصل الى الشرط  
 على تقدير يكون الفاعل مختار له وجه صحيح واما على تقدير كونه  
 موجبا والارترجار فاقلا لا وجه له فليس شئ اذ علم الفاعل  
 بالاصح لو امكن ان يكون من جملة على تقدير اختيار الفاعل امكن  
 على تقدير اليجاب ايضا وقد عرفت ان اليجاب الذي يقولون  
 الحكم ليس معنى عدم العلم ولا زيادة الا ان الحكم لما لا يقبل با  
 حدوث لم يكن ذلك مذهبه وسند المنع لا يلزم ان يكون  
 مذهبا للمانع والحاصل انه لا فرق في ورد هذا المنع بين  
 ان يكون الفاعل مختارا وبين كونه موجبا بالمعنى المختار

كالحكماء

كما لا يخفى وايضا لو صح ما قاله كان اجزا وهذا الدليل من قبل  
 الزاميا على الحكماء وهو ليس صحيحا لا تنبأ على امتناع العلم النعما  
 في وهو ليس مسلم عندهم **قوله** فكيف يقع استعماله في مطلوبهم  
 اه **قوله** فيبحث لانه ان اراد انه لا يقع استعماله في مطلوبهم نهيا  
 فهو كذلك لكرم لا يصح استعماله من قبل الاشعرى ايضا برهنا  
 بنا للتجوية التراجع بلا مرجح وان اراد انه يقع الاستعمال الاشعرى  
 له الزاميا ولا يصح استعمال المعترضة والمصدا الزاميا فليس كذلك  
 لان هذا الدليل لا تنبأ على استحالة التراجع في الشرط المتعاقبة  
 لا يصح استعمال الزاميا على الحكماء ايضا كما عرفت فليكن ان هذا  
 الدليل على التقدير الذي ذكره لا اجزاء اصل الامر قبل  
 الاستعري ولا من قبل غيره لا برهاننا لا تنبأ على التوقف  
 على شرط حادث وهو غير مسلم عند المتكلمين اما عند الاشعرى  
 فليجوز به التراجع بلا مرجح واما عند غيره فلان المرجح عندهم  
 اما علم الفاعل واما ذات الوقت كذا الزاميا لا تنبأ على  
 استحالة جميع اقسام النسب وهو غير مسلم عند الحكماء ونعم يمكن  
 اجزاء الزاميا على تقدير حدوث الفاعل المطلق بان يكون  
 الفاعل موجبا للزم قدم الفعل المطلق والا لزم تقدير الشئ على نفسه  
 لا وقت لو كان الفعل المطلق حار بالتوقف حادثة على شرط هو ايضا



١٥  
فعله فهو من حيث انه داخل في الفعل المطلق متأخر ومن  
حيث انه شرط بحدوث الفعل المطلق متقدم فيلزمه  
تقدمه على نفسه **قوله** بخلاف الاشعري ومنه فانه يقول لا يجاب  
مطابق الدليل المذكور وهو انه ان كان تأثيره تعالى في الحادث  
محتاج الى مرجع غير الارادة لم يزل قدمه على المانع في الحادث  
وكلها معا لان ولا يذهب عليك ان هذا الدليل لا يفي في الجواب  
اصلا لا برهانيا ولا جبروتيا الزاميا اما الاول فلان الرجوع بال  
مرجع كما كان جارا عند الاشعري فلو كان الفاعل موجبا للفعل  
حادثا لا يلزم التوقف على شرط حادث عنه واما الثاني فلان  
التم في الحوادث غير متمنع عند الحكم كما عرفت **قوله** او قد  
الفعل المطلق **قوله** قال الحق المحي لا وجه لهذا التخصيص بل الظاهر  
لزوم قدم كل فرد شخصي من الجواهر والاغراض وبالحجج قد تم كل  
ممكن سوى الافعال الصادرة عن العباد بالاختيار والتفان  
اهل الاسلام وقد تم الكل على المذهب الاستماعي القائلين  
بان لا فاعل بالوجود الى الله بحجج الدليل بالاشتمال وهذا  
اشنع واقبح مما لا يخفى اقول قد عرفت ان هذا البرهان على تقدم  
الشيء لا يتم اصلا بل يمكن اجرائه على تقدير ان كان بحدوث  
الفعل المطلق كما ذكره الجبروتيون بحججهم كما علم المحققين

فظهر

فظهر انه لا بد من هذا التخصيص ليتم المطلوب الا ان هذا التخصيص  
لا يجعل البرهان على تقدير الشئ تاما بل يجعل المدعى بحيث  
يستغني عن البرهان فانهم وايضا لا يجاب بهذا المعنى عنه  
التم في الشئ كلامه عليه لا يستلزم قدم الفعل الا اذا كان  
الفاعل بذاته موجبا تاما والقائلون بالاجاب لا يقولون  
يكون الفاعل موجبا بذاته بالنسبة الى كل فرد من افراد  
العالم فان وجود الحوادث ضرورة وهي مستندة عندهم الى  
نعم بشرط ومعدات مخصوصة لوجود كل منها بانها لا تتحقق  
فمن فرض الاجاب بهذا المعنى لا يلزم قدم الفعل المطلق وما  
ذكره لزوم كل فرد شخصي من الجواهر والاغراض انما يلزم لو لم  
كون الفاعل موجبا كونه موجبا لذاته بالنسبة الى كل فرد من  
الافراد من اين يلزم ذلك **قوله** ذلك التوقف مع كون لزوم  
حدوث الفعل المطلق مما هو ذلك التوقف مستلزم وخبر **قوله**  
مستلزم لتقدم الشئ على نفسه وقوله وامكان استلزام  
بحروره عطوف على ما ينبغي قوله الحالية وقد يوجد العاطف  
في بعض النسخ عند قوله الحالية لحدوث عطفا على معنى قوله  
الاشارة اليه فيكون سند آخر للمنع وح يكون قوله كما مر  
الاشارة اليه اشارة الى ما ذكرنا سابقا من حدوث الفعل



لا يتوقف على شرط عند المصنف وبعض النكلمين فكانت قال كون  
التوقف على شرط حادث لادخال حدوث الفعل المطلق مزمنا  
مررت الاشارة اليه لان هذا الحدوث على تقدير الاجاب  
بالمعنى المذكور مع وجوب جازان يستلزم المحايي انما حكمتم بتوقف  
الحدوث على شرط لئلا يلزم التخلّف والترحيل بلا مرجع فلا كما  
هذا الحدوث محال جازان يستلزم محالا اخر واقعا على تقدير  
عدم العاطف على ما في اكثر النسخ فقوله كما مررت الاشارة اليه  
مشارة الى قوله قبل هذا الحاشية اي قدم الفعل المطلق  
قد مررت الاشارة الى ان المراد حدوث الفعل المطلق وقوله  
لحالية مستند المنع كما ذكرنا فاعل وجود العاطف يكون المنع  
مستند الاستدلال وعلى عدم مسند واحد وما كون ذلك  
التوقف مستندا والتوقف الشرع على نفسه فنقر به ان يقال  
المراد بالفعل المطلق في القول السابق ما يطلق عليه الفعل  
اعني فردا ما وفي هذا القول مجموع الافراد لان الفعل المطلق  
هنا منفي والنفي اذا اورد على الفرد المنشتر <sup>لكن</sup> هو معنى التكرار  
يفيد العموم وذلك لان معنى الاستدلال هو ان الفاعل  
لو كان موجبا لزم ان يكون فعل ما قد بما والا اي وان لم يكن  
فعل ما قد بما يكون فعل ما قد بما اذا كان فعل ما قد بما يلزم توقف

هذا الحدوث

هذا الحدوث اعني حدوث المجموع على حد وشرط  
حادث فذلك الشرط لكونه من الفعل المطلق يجب ان يكون  
داخلا فيه ولكونه شرط النجيب ان يكون مقدما عليه فيجب  
تقدمه على نفسه ايضا كما ذكرنا في تقرير الدليل هذا حتى ان الحاشية  
قال المحقق الفخري يحصل كانه بعض الاعمال بعد التحصيل  
ان حدوث فعل المطلق على تقدير الاجاب بالمعنى المذكور  
مع بلا شبهة ويكون المحال مستلزما للمع هو التوقف على الشرط  
فيما <sup>المراد</sup> في مستلزم متقدم الشيء على نفسه فالتوقف على الشرط  
محال اقول لعل المحقق جعل قول الحاشية لمحالية خبر ذلك التوقف  
على ما ذهب اليه بعض الاعاظم وجعل قوله وما كان مبتدئا  
اخبر به مستلزم وحاصله الاعتراض على النعم بان الحكم يكون  
حدوث الحادث انما يصح كليت اذا كان كل حادث في الواقع  
فردا من افراد الفعل المطلق ولم يكن في جملة الحوادث حا  
وث هو الفعل المطلق اذ على تقدير كون الحادث هو الفعل  
المطلق فظا انه لا يصح توقفه على شرط حادث اذ لا شيء بعد  
الفعل المطلق لكن الحادث الذي فرض في الدليل حدوثه  
هو الفعل المطلق الذي هو مع على تقدير الاجاب بالمعنى  
المذكور محدوثه فرضنا لا يتوقف على الشرط هذا المعنى



الجملة الاولى ومعنى الجملة الثانية رفع دخل مقدر على ما  
 ذكرنا يعنى لو قيل حدوث الفعل المطلق وان كان محالاً لكن  
 لما فرضنا وقوعه صح توقفه على الشرط يجوز الاستدلال المحال  
 قلنا صح بلزم تقدم الشيء على نفسه لا التسامى ما هو مدعى التما  
 روح نرفق لا ولا يخفى ما فيه اذ قد عرفت ان المقصود وانه لو كان  
 فرد من العالوجاد فالوقوف على معناه امر حادث وهذا مما لا  
 شبهة فيه وعلى تقدير كون المراد حدوث الفعل المطلق لزوم توق  
 على الشرط مما لا يقبل الشرط المنع ايضا وغاية ما لزم استلزام  
 المحال هي هنا هو كون فرد من العالم متقدما على اخر لا تقدم  
 الشيء على نفسه انتهى اقول وقد عرفت ما فيه فلا تغفل  
 لاحاجة الى هذا التقييد لما كان النهج لايجاب على  
 وجوب الفعل عند تمام العلم والارادة بالجملة جميع ما  
 يتوقف عليه اليجاد ولهذا احتاج في تقييد هذا الاستد  
 لال فظان اليجاب بهذا المعنى يتصور كونه تاما وغير تام  
 ضرورة ان الفاعل السميع بشرايط التأثير موجب تام وب  
 نه موجب غير تام وحدث الفعل اذا كان غير متوقف  
 على شرط كان الفاعل مستقلا في اليجاد وتاما في اقتضا  
 وجوده وح فرض حدوثه تاما هو فرض التخلف عن التو

التام وهو مح بالضرورة واما اذا توقف حدوثه على شرط  
 حادث فتخلفه عن الفاعل ليس تخلفا عن الموجب التام  
 فليس بمحال وح يحتاج الى هذا التقييد ليتم الكلام واما  
 اذا فتر اليجاب يتعلق علمه وقدرته تعالى باليجاد العالم  
 في الازل فلا يتصور كونه تاما وغير تام كما لا يخفى فهذا  
 الكلام من المحنة ان كان ايراد على الخارج كما هو الظاهر فهو  
 غير وارد عليه بناء على ما بني كلامه عليه وان كان  
 المقام فلا جدوي له اذ لا على تقدير حمل اليجاب على  
 المعنى الثاني لاحاجة الى هذا الاستدلال ص لا  
 استدلال على هذا التقدير مستدرك فضلا عن  
 تقييد الموجب الواقع فيه بالتام وايضا التخلف عن  
 الموجب بالمعنى الموجب بالمعنى المذكور اعني بالمعنى  
 الثاني لا يتحقق بالتوقف على الشرط اذ لا يتصور كونه غير تام  
 اصم فتأمل قوله قلنا لا توضيح فيه اخ قال المحقق الفري  
 فيه بحث اذ المتبادر من الموجب التام ما يكون ذاته كا  
 فيا في الفعل من غير احتياج الى الشرط ولا الى العلم با  
 المصلحة وهذا غير مشترك اقول العلم بالمصلحة اذا كان حين  
 ذات الفعل يصدق ذاته كافي في الفعل كافيته من



من غير احتياج حاجة الى امر زائد فيلزم الاشتراك لكن  
يرد عليه ان المتبادر من قوله واحد هما معتبر عند الحكماء و  
الاخر عند المصنفان الموجب للمعتبر عند الحكماء هو بالمعنى  
الثاني فان المعنى الاول عند المصنف وعند الحكماء واحد و  
ليس الموجب بهذا المعنى موجبين ليتصور كون احدهما  
معتبر عند المصنف والاخر عند الحكماء فليس للموجب الثاني  
مشتركا بين هذين الموجبين اعني الموجب بالمعنى الاول  
المعتبر عند المصنف وبالمعنى الثاني للمعتبر عند الحكماء  
فقط فان الموجب بالمعنى الثاني لا يتصور كونه تاما و  
غير تام كما عرفت فتأمل **قوله** وايضا التخلّف عن الموجب  
الثام وان كان محالا **قال** المحقق الفخري هذا لا يدفع كون القيد  
المذكور للتوضيح بل هو منع الاستحالة الا ان وجوبه ان قوله  
يلزم قوله قد مر بين وما ذكره بقوله اذ لو كان المخ تبيينه كما  
استدل اليه هذا الفاضل سابقا بقوله لزوم قدم العاطف  
للايجاب يتن لا حاجة الى التنبيه انتهى **قوله** ليس فرض  
المخشي الايمان فساد هذا التنبيه وانه لا يصلح للتنبيه لا  
غير فتدبر **قوله** وايضا ذلك التخلّف المخ يعنى لما كان  
للفروض حدوث الاثر مطم على تقدير الايجاب في الاول

التخلّف للزم

فالتخلّف للزم سواء كان توقفه على شرط ام لا اذ الشرط وان كانت  
غير متناهية يلزم حدوثها بالنوع ايضا لصدق الاثر المطم  
عليه فيلزم التخلّف لا محذور فيه نظر اذ مع انه لم يثبت فيما  
سبق حدوث جميع ما سوى الله نعم مطم وان كان بالنوع  
ايضا بل ذلك لا سبيل اليه عقلا لو سلم ذلك لا يلزم التخلّف  
على تقدير التوقف على الشرط المتعاقبة وان كان يلزم  
التخلّف وذلك غير ما ادعاه فتأمل وايضا قد عرفت  
ان بناء الاستدلال ليس على فرض الايجاب في الاول  
بل على الايجاب مطم فلا تغفل **قوله** متعاقبة او متعاقبة  
**قوله** اراد بالاول المعينات وبالثاني الشرط واطلا والشرط  
على المعذور يجوز وقول المحقق الفخري في تفسير قوله متعاقبة  
اي في الحدوث بان يحدث شرطا عقيب شرط سواء  
بقي الاول او لا كما في المعينات وعلى الثاني يكون في اطلاق  
الشرط يجوز وبما قررنا في معنى الاجتماع يدل صريحا  
على ان التعاقب يكون في الشرط ايضا وذلك ربطا  
اذا الحادث يحتاج الى الشرط حادث معه والى مع  
حادث قبله ولا يجوز ان يحتاج الى الشرط حادث قبله  
وان كان باقيا معه ولا يلزم التخلّف والحاصل ان الحادث



اذا احتاج الى امر سابق عليه بالزمان يجب ان يكون  
ذلك الامر معدا له ينعدم عند حدوثه ولا يجوز ان  
يكون شرطه باقيا معه والشرط في ذلك ان المعدوم  
يعدمه مرجحا للمص والشرط ما يكون بوجوده مرجحا فلو  
كان مرجحا حدوث المعدوم لو كان مرجح حدوث المعدوم  
سابق عليه بالزمان يجب ان ينعدم عند حدوث  
المعدوم ليكون بالعدم مرجحا فلو كان شرطه كان وجوده  
مرجحا فلو كان قبل الزمان يلزم التخلف لا محذور ففطن  
**قوله** لا يخفى عليك انه على هذا التقدير يلزم التخلف عن الوجود  
الناقال المحقق الفخري هذا اذا كان الاجتماع في الازل والآن  
احتمال اخر يهتاك عليه **قوله** يهتاك علمه اشارة الى ما قلنا  
منه قبل هذا فلهذا الكلام يشعر بكون هذا الاجتماع في الازل  
صحيا وهو بطلان الكلام في الشروط الحادثة وكلام المحقق لا  
يتوقف على الاجتماع في الازل بل اذا كان الاجتماع مع المعلوم  
يلزم التخلف ايضا لكن لا تخلف المعلوم فقط بل تخلف مجموع  
المعلوم والشروط الحادثة معهما فاما **قوله** العدة في اثبات  
حدوث العالم اجماع المسلمين اذ يعني ان حدوث العالم  
بمعنى جميع ما سواه وان لم يكن ثابتا بالدليل العقلي بل الثا

بالدليل انما هو حدوث عالم الاجسام فقط لكنه ثابت بالاجماع  
والحديث الذين هم العدة فيما لا يسيل للعقل اليه فالواسطة  
اي كون بعض ما سوى الله تعالى باوا واسطة في الوجود بين  
وبين ما سواه غير معقول اي غير ثابت بالدليل العقلي  
وما لا يكون ثابتا بالدليل العقلي اذا كان مخالفا لاجماع الحديث  
فهو باطل ولا يلتفت الى تجويز الباطل عاقل وقد يقال ثبات  
حدوث عالم بالاجماع والحديث يستلزم الدور ولتوقف  
بجملتها على اثبات النبوة المتوقفة على قدرة الواجب تعالى  
والاجاز ان لا يقدّر على عدم اظهار المجزة في يد الكاذب  
ويجيب بان اثبات النبوة لا يتوقف على القدرة بمعنى  
الفعل والشرط بل بمعنى ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل فان  
عند الحكماء ايضا يكون افعال مستملة على ومضاح فلا يجوز  
عليه اظهار المجزة على يد الكاذب وبان مجزء مشاهد  
المجزة لم يحصل العلم بصدق صلاهما فيحصل العلم بكل  
ما اجن به حتى يوجب الواجب وفي هذا تامل **قوله**  
وانما الدليل العقلي قائل **قوله** لم يثبت دليل على ان الممكن لا  
يوجد جوهر ابل الثابت للجسم لا يوجد جسما آخر ولا يخرج  
نعم ما لا وجود له لا يوجد له باعتبار ذاته لا يمكن ان يوجد شيئا



باعتبار وجود الفايض عن علتها ايضا وما نقل  
**قوله** لا يدل على ذلك التكيف والحكام كما هم قائلون بالو  
 ساطع انهم مصرعون بان لا يمتنع في الوجود الا الله  
 فعنه كلامهم ان الابدان بالحقيقة ليس الا من الله مع  
 وما يصدر عن غيره مما يصدر عن ذلك الغير  
 من الجهة المستندة اليه تعالى من جهة ذات ذلك الغير  
 والحاصل ان كل ممكن زوج تركيبتي مشترك على بالقوة  
 ولو يجب الذات فقط وهو الذي له من جهة ذاته وعلى  
 ما بالفعل وهو الذي له من جهة مبدئه الحقيقية فما يصدر  
 عنه انما يصدر عنه من الجهة التي هي له من المبدء الا  
 من الجهة التي هي له من ذاته لان ما له من ذاته ليس الا لعدم  
 القوة متوقفا في الوجود الفعلية وان هذا من اقسامه المعنى  
 مع ان هذا التلايل لا يتخضع امتناع صدور الجواهر والا  
 غراض المفارقة عن الممكن كما صرح به بل هي متناهية والغرض  
 الغير المفارقة ايضا كما لا يخفى وايضا ما دل كلامه الخليل  
 ان ما فيه معنى ما بالقوة لا يمكن ان يكون مقيدا للوجود  
 لانه لا يمكن ان يكون واسطة في الابدان وايضا برة عليه  
 ما اورده المحقق الفخري من ان ان اراد بالمعنى في قوله ما

معنى بالقوة

معناه بالقوة لا يمكن الصفة للتحقق في الواقع سلمنا الملا  
 زمة لكن لا نسلم ان العقل كذا لما تقرر عندهم من انه ليس  
 له حالة منتظرة وان اراد به انهم من ذلك حتى يشمل الممكن  
 الذاتي الذي يتزعمه العقل من مجرد ملاحظة ذات الممكن  
 معناه الملازمة مستند بان ليس لعدم الذي يستند  
 ذات الممكن اليه والوجود في الملاحظة تحقق في نفس الامر  
 حتى يكون له شركة في افادة الوجود وكان ملا بالقوة المحضة  
 شريكتي في اخراج الشيء من القوة الى الفعل انتهى وقد رقب  
 اجاب عن هذا خاتمة الحكماء والمجتهدين على ما بلغنا بالفرق  
 بين قولنا معنى بالقوة على التأكيد وقولنا معنى بالقوة  
 على الاضافة فان المراد من الاول هو ان يكون الذات بالفعل  
 ويكون ما وصفه له بالقوة وهذا لا يكون الا في الماديات لان  
 المجردات جميع صفاتها حاصلتها بالفعل والمراد من الثاني  
 ان يكون الذات والصفة كلاهما داخلين تحت مفهوم ما  
 بالقوة والمراد المستدرك وهذا المعنى شامل للماديات والمجردات  
 اذ كل ممكن بما هو ممكن ومن حيث ذاته لا يكون الا بالقوة والمراد  
 المستدرك هو الثاني واقول لكن هذا لا يدفع ما اشرنا اليه ولا من  
 ان يكون الممكن باعتبار ذاته غير ممكن ان يوجد شيئا لا يستلزم

مكان



عدم إمكان أن يوجد شيئا باعتبار وجوده الفاضل من علته  
وما اشترط اليه ثانيا من أن يبقى كون الممكن مستقلا في النشأة  
ولا ينافي كونه واسطة فتأمل ثم أقول يمكن أن يقال معنى قولهم  
والواسطة غير معقولة هو أن استثناء صدور العالم عما  
حصلت له من الواسطة القديمة إنما يصح بإرادة مقوضة اليها  
مستندة إلى ذاتها بالاستقلال إذ لو لم يكن الإرادة مقوضة  
إليها مستندة إلى ذاتها بل مستندة إلى الخلق الموجب <sup>بالفرض</sup>  
استحال صدور الحوادث عنها لا محالة والتفويض <sup>استقلال</sup> ولذا  
بالثانية من الممكن بط غير معقول وظني أن هذا توجيه وجيه  
ولكن بعيد عن أن يكون هذا هو مراد المحققين في قوله فتأمل وقد  
يوجب قولهم بتوجيهات منهما التردد لما قد بين أن الواجب  
واسطة بين الموجب والاختيار لأن المراد بالاجباب هو ما يعلم من  
الطبايع وهو منفي عنه نعم لا محالة والمراد بالاختيار هو ما يعلم من  
المجوزات مثلا وهو أيضا منفي عنه نعم لكون اختيار المحبوس ممكنا  
واختيار محب أن يكون واجبا فهو واجب بين الموجب <sup>الذي</sup>  
بغيره وبين الاختيار الذي يفهمه فاشارة المصنف إلى أنه لا معنى للواسطة  
بين الموجب والاختيار إذ الاختيار ما يكون باختباره سواء  
كان اختياره واجبا أو ممكنا لا تترى أن سائر صفاته <sup>تعلق</sup>

بغيره

ليست كصفاتها ولا يلزم ثبوت الواسطة فلا اختيار أيضا ومنها  
أن حاصل الكلام هو أنه لما ثبت حدوث العالم انتفى الإيجاب  
ولما انتفى الإيجاب ثبت الاختيار إذ لا واسطة بين الإيجاب والاختيار  
فإن انتفى أحدهما ثبت الآخر فلا محذور ذلك أن موجود  
الشيء إما أن يمكن أن يتخلف أثره عنه وهو المختار <sup>الذي</sup> وهو الموجب  
ولا واسطة بين النفي والإثبات ومنها الإشارة إلى رد ما يلزم  
الإشاعة القائمين بأن القدرة زائدة على الذات فإنها لا يكون  
مستندة إلى غير الذات بل الذات لا بالقدرة بل بالإيجاب فيلزم  
كون الواجب موجبا في البعض وهو صفة القدرة وقادرا في  
البعض وهو صفة غيرهما من الصفات والأفعال فيلزم <sup>واسطة</sup> الواسطة  
والترموها وهي غير معقولة لما سيحكي من أن صفاته تقع عين في  
**قوله** فإن قيل إذا كان الإرادة والعلم بالأصل غير زائدين على ذات  
الحق فإن قلت هذا الاعتراض لا يختص بما إذا كان العلم والإرادة  
والعلم بالأصل غير زائدين إذ على تقدير زيادتهما على  
الذات كما هو مذهب الإشاعة أيضا يستع انفساك الذات  
عن المراد لكون المراد لا ريبا للإرادة والإرادة لكونها قد رتبة لا  
زمنة للذات قلت القائل بزيادة الإرادة لكونها قد رتبة لا رتبة  
للذات قلت القائل بزيادة الإرادة لا يقول بل يزعم المراد أنه يقول



بالاجاب اصلا بل المراد عنده ان يختار اى طرفه مقدور به الحظ  
اى وقت شاء فعنده وان كانت الارادة لازمة للذات الا ان  
المراد ليس لازما للارادة فتأمل **قوله** الشارح هذا يقال ان الوجوب  
بالاختيار لا ينافي الاختيار **قوله** يمكن ان يقال وح فلا تشيع لهم  
على الحكماء في القول بالاجاب فانهم يقولون ان فعل العالم وتر  
كده صحيح بالنظر الى نفس القدرة وفعله واجب باعتبار الارادة  
وجوب الفعل بعد اعتبار الارادة لا ينافي مقدور به بالنظر  
الى نفس القدرة وحدها سواء كان الاجاب الفعل قدما او حاضرا  
دنا والمحاصل ان القول بالاجاب لا ينافي القدرة على التحقيق  
سواء كان الاجاب دائما او لا واما القدرة على المعنى الذي ينبغي  
ان يكون هو المتكلمين وهو صحة الفعل والترك بالامكان الوقي  
فلا يجامع القول بالاجاب ما مطلقا سواء كان وانما الاذعان ان  
ان مرادهم بالقدرة صحة الفعل والترك هو ما في وقت وتركه في  
ذلك الوقت اذ المراد بالترك في قوله صحة الفعل والترك هو  
يقابل الفعل ووحدة الزمان معتبرة في التقابل فالترك الذي  
يفرض في زمان الفعل هو المقابل للفعل لما الذي يفرض قبله  
لعدم اتحاد الزمان فالفعل اذا وجب في وقت ما لا يمكن ان  
يكون فاعليه بالاختيار فيه لعدم امكان وقوع الترك في ذلك

الوقت المذكور

الوقت فالقابل بالاختيار بهذا المعنى ليس الا الاشعري فقط او  
عنده يجوز ان يقع بدل الفعل تركه لعدم قوله بالوجوب اصلا  
فعنده الفاعل يختار ولو كان **العالم** قد يما فعله هذا يرجع الترتيب  
في الاجاب والاختيار الى طائفة **سوي** حدوث الاثر وقد  
فالحق ان هذا النزاع في الاجاب والاختيار لا ينبغي ان يكون  
الا بين الاشعري والحكيم فاحفظ بذلك فان قلت وجوب  
الفعل في وقت باعتبار ارادة لا ينافي امكان تركه في ذلك  
الوقت مع قطع النظر عن الارادة كما ذكره قلت نعم لكن امكانا  
ذاتيا لا امكانا وقوعيا والاشعري يقول بامكان تركه في ذلك  
الوقت الوقت امكانا وقوعيا فتأمل **قوله** لقائل ان  
يقول هذا لا يراد بعينه هو الذي ذكرنا نقاب قوله فان قيل  
اذا كان الى اخره فتأمل **قوله** فكيف حكم بانفسك ارادة الواجب  
تعالى قد عرفت انه لا دخل في ذلك لكون الارادة غير  
زائدة بل منشاء هو كون الارادة قدما سواء كانت زائدة  
او لا مع فرض وجوب الاثر الا ان القابل بزيادة الارادة لما لم  
يكن قابلا بوجوب الاثر لم يرد عليه ذلك وما اجاب به  
عن السؤال المذكور وسيد ذكره في اخر هذا الحاشية  
ايضا يدفع هذا الاشكال ولعل فعله قوله لا يوافق الاشاعرية



الى هذا فانه كان ينبغي للتأثير ان يرفع هذا الاشكال وانما  
 ذكره لا يرفع ايضا فيجب طرحه في خلف قاف فتأمل **قوله**  
 قلت تختلف المعنى عن العلة الثامنة بحيث لا يتخلل زمان  
 بين تحقيقهما اي بحيث يكون زمان العلة متصلا بزمان  
 المعلول وتحقيق ذلك ان القديم لا يصير علة للحادث الزمان  
 بل انة فقط ولا بانضمام ما هو شرط للوجوب ذلك الحادث فقط  
 بل لا بد هناك علة مقدرة ايضا التي تم علة ذلك الحادث بما هو  
 علة له والمعد يعتبر فيه كونه متقدرا ما يجب الزمان فالعلة  
 الثامنة للحادث انما يجب وجودها بما هي علة تامة له قبل ان  
 ذلك الحادث ولكن بحيث يتصل زمانها بزمانه فان قلت  
 المشهور ان العلة الثامنة يجب وجودها مع المعلول  
 يجب الزمان وقبل يجب الذات وايضا الممكن يحتاج  
 الى العلة في البقاء كما يحتاج اليها في العلة للبقية بحسب كونها  
 مع المعنى يجب الزمان قلت هذا شأن العلة المقتدة لا  
 صل الوجود والبقاء لاشان علة للحادث والمعد المذكور  
 انما هو معدلة لا بد من الافادة لا الاصل الافادة فالعلة  
 الثامنة من حيث هي علة تامة لا ابتداء افادة الوجود  
 يجب تقدمها على المعلول فهي مقدمة على اول زمان

دعوى القول

محدوثة  
 وجود المعلول من حيث هي معدودة وينبغي معنى الزمان  
 من حيث هي مقيمة فان قلت العلة المعددة معددة من حيث  
 في وجود المعلول وعدها مقارن لوجوده لا سابق عليه قلت  
 هي ما لوجوده وعدها مكملة ما دخل لوجود المعلول فالعلة  
 مع وجود المعدد سابق على المعلول ومع عدمه مقارن له فاما  
**قوله** فان التمكن على الفعل والترك انما يكون مع وهذا الشر  
 للعقن الغري بانه لا ينافي الايجاب الذي زعمه الحكماء وسنده  
 بان التمكن من الفعل والترك ليس في حال واحد كما يمكن اختيارا  
 الشق الثاني باعتبار ان التمكن من الفعل في تالي الحال  
 والترك واجب حال العدم كمت يمكن اختيارا الشق الثاني  
 الاول باعتبار ان الفعل واجب حالا لوجوده والتمكن من الترك  
 يكون مقدما على حال الوجود فلا ينافي الوجود في الحال **قوله**  
 قد عرفت ان القدرة التي ينبغي ان يكون التراجع فيها هي التمكن  
 من الفعل وتركه للمقابل له والعدم ليس مقابلا للوجود في المستقبل  
 فلا يتحقق القدرة بالمعنى المقصود ولا دليل على ان القدرة الله  
 المتنازع فيها هي التي ذكرنا انه لاشك ان المتكلمين انما هم في  
 الايجاب لزعمهم ان صدور الفعل عن الفاعل بحيث لا  
 يتمكن من امسك نفسه عن نقص حقه تعالى فيجب تربية

دعوى القول



عنه فالقدرة التي بلاهم عرضة هي حالته بها تمكن الفاعل  
من الترك حين الفعل ومن الفعل حين الترك كما هو مذهب  
الاشعري واما القدرة بمعنى وجوب العدم في وقت ووجوب  
الفعل في وقت اخر فلا يراد بلا مطلبهم والفاعل بهذا القدرة  
لا يتمكن من امساك نفسه عن الترك في حالة الترك وغنى الفعل  
في حال الفعل وهذه المفسدة اشد من مفسدة الايجاب التي  
اذا هي عدم التمكن للفاعل عن امساك نفسه عن احد طرفي  
المقدور وهذه عن طرفيه فتدبر **قوله** وبهذا يعلم انه يمكن الا  
ايجاب الجواب على اختيار كل من شقي الترديد لا يخفى انه الجواب  
المصداق الجواب على كل من شقي الترديد الا انه ذكر الجواب  
على احد الشقين وترك الاخر قياسا عليه فان حاصله  
ان القدرة اما قدرة على الوجود واما قدرة على العدم فان  
كان قدرة على الوجود تختار انها متحققة حال العدم لكنها  
عبارة عن التمكن من الوجود في تلك الحال وان كانت قد  
على العدم تختار انها متحققة حال الوجود لكنه عبارة عن  
التمكن من العدم في ثاني الحال واما القدرة بالنسبة الى  
الطرفين معا فلا يمكن تحقيقها الا في مرتبة الترك في حال  
من الاحوال اذ لا يمكن تحقق حال يكون خالية عن كل طرف في

بقوله

وجود الممكن وعلمه ليتصور تحقق القدرة بالنسبة اليهما معا هنا  
فتدبر **قوله** فيعود السؤال على التقديرين قال المحقق الفخري ع  
السؤال على التقديرين مما اذ لنا تختار وجود الفعل في تلك الحال  
فالتمكن من العدم في الحال ومن الوجود في ثاني الحال فيحقق  
القدرة بلا شبهة **قوله** قد عرفت ما فيه فالجواب ما ذكره  
سابق وما اورد المحقق الفخري هناك من انه لا ينافي الايجاب  
الذي زعم الحكماء ليس فسد اذ قد عرفت ان القدرة عند غير  
الاشعري لا ينافي الايجاب المذكور **قوله** فذهب الاشعري الى  
انها مع الفعل والمعتزلة الى انها قبل الفعل الخ يمكن ان يبنى  
مذهب الاشعري على ان افعال غير الله تعالى واقعة باختيار  
تعالى ولا تأثير لغيره فيها والفرق بين فعل المختار وفعل الضطر  
كالنار ان الله تعالى خلق قدرة مع الاول قدرة غير مؤثرة فيه  
وبذلك توهّم كونه اختياريا وفي الثاني لا يخلق قدرة مقارنة  
اصلا وبناء مذهب المعتزلة على ان افعال غير الله تعالى  
من المختارين واقعة باختيارهم وان جعلهم الله مختارا  
وفي خلق فيهم قدرة مؤثرة في افعالهم عند ارادتهم بها  
فقول الاشعريتان القدرة مع الفعل اي معينة بالذات كقول  
عده واحدة وقول المعتزلة انها قبل اي قبلية بالذات كقول



العلية على المعنى وعلى هذا لا يكون التراجع في كون القدرة قبل  
الفعل او بعد لفظة على من المحيية **قوله** فانه ان اريد بالقدرة  
التي هي مبدأ التأثير الى اخر الترتيبات فجميع هذا الشقوق  
انما يقع على مذهب المعتزلة القائلين بكون قدرته غير متناهية  
مؤثرة في افعالهم دون مذهب الاشعرية فانهم لا يقولون  
بأنه بتأثير قدرة غير الله تعالى من افعالهم فلا يكون  
رتبه مبدا للتأثير اصالا وبهذا يحقق التراجع بينهم كما  
عرفت **قوله** النبي يعني ان عموم قدرة اعمامي المقدور  
رتبة لا القادرية فان الامكان علة الاولى لا الثانية فعموم العلة  
اي الامكان يدل على عموم المقدورية لا بالذات وعلى  
عموم القدرة اي القادرية تانيا وبالعرض لان عموم المقدور  
يبدل في عموم القادرية فتر **قوله** الشاهي قدرة الله تعالى  
شاهد بجميع الممكنات قال المحقق الفخري وهذا اصل  
خالف فيه كثير من الاول فلا سفة القائلون بانه <sup>حد</sup>  
حقيق لا يصد عنه بلا واسطة الا واحد هكذا في  
الموافق وقد عرفت ان الفلاسفة يقولون بايجاب  
الواجب لا بكونه قائما فلهم ينفون اصل القدرة لا محض  
عمومها الثاني المنجوق ومنهم الرضاوية القائلون بان

الكواكب

بان الكواكب محركاتها مؤثرات في الحوادث السفلية والتغيير  
الواقعة في جوف الفلك من اختلاف الفصول الاربعة  
وتأثير الطول والعرض المواليدين وانت خبير بان هذا من تنفوعات  
ايجاب الواجب وانه لا يصد عنه بلا واسطة الا واحد كما  
متر فيجب الجواهر المجردة الثالث التنويه ومنهم الجوس  
القائلون بانه تعالى لا تعتد على التزم الرابع النظام ومقتضاها  
**قوله** ذهبوا كل الموافق الى الله تعالى لا تعتد على القبح و  
ما لم يعتد في بعض الكتب ان قال ان الله تعالى لا يفعل  
القبح منهم افرق بين ذلك ان يقول اذا لم يفعل القبح لا يعتد  
عليه اذ القدرة على التبع بالمعنى المذكور يقتضيه صحة صدور  
ذلك الشيء في وقت وصحة عدم صدوره في وقت اخر كما  
ابو القاسم الجلي ومنايعه حيث قالوا انه لا يقدر على مثل فعل  
العبد السادس الجبائي حيث قالوا لا بعدد على غير فعل العبد  
وتفصيل دلالتهم وما موجه عليها مذكور في شمع الموقف  
وغيره الجبائي حيث قالوا لا يقدر على غير فعله واثبات  
عموم قدرته يبطل المذهب المذكور انتهى كلام المحقق **قوله**  
الحق ان احدا من العقلاء لم ينف قدرة الله تعالى على جميع  
الممكنات



مطابقا على التحقيق بل ارادوا باجماعهم تنزيه الله تعالى وتقدس فيه فنعوا  
 صدور ما يجلي العقل على افعاله عنده تعالى كصدور الوجود  
 الاكثر عند الواحد الحقيقي بل ترتيب عند الحكماء وصدور  
 الشئ عند الثنوية وصدور القبيح مطاع عند النظم وقس على  
 هذا بمعنى ان صدور تلك الاشياء وان كان ممكنا عند  
 النظر على قدرته التامة لكن بالنظر على وحدته الحقيقية  
 او حكمت وادارته ومشيته يمنع ان يصدر عنه شئ منها  
 واما ما قاله هذا المحقق من ان الحكماء لا ينفون القدرة لا  
 عمومها فليس بحق اذ قد عرفت ان الايجاب الذي يقو  
 به الحكماء لا ينفى القدرة فان ذلك الايجاب انما هو بعد اعتبار  
 الارادة لا مع قطع النظر عن الحكماء عند الله ولا ايجاب  
 والارادة لو كان ينفي القدرة للزم مثل ذلك على المصنف  
 والمعتزلة ايضا والفرق بقدر الاثر وحدونه لا دخل له في ذلك  
 كما عرفت غير مرة فتذكر اقول لا خفاء في ان امكان  
 الصدور عن الغير بالارادة عليه المقدور مرتبة لا خفاء  
 ان معنى مقدورية الشئ هو كونه ممكن الصدور عن الغير  
 بالارادة والفرق بينهما باحبال والتفصيل فالمراد بالعلية

بهمزة

ههنا ينبغي ان يكون علية الحكماء كما يقال علمه انسانيه زيدنا  
 هو كونه حيوانا ناطقا فتدبر قوله كلما كان له امكان الصدور  
 عن الغير امكان الصدور عن الواجب تفريها هذا الدليل  
 على محاذاه ما ذكره ان يقال كل محدور له امكان الصدور  
 عن الغير بالارادة وكل ما له امكان الصدور عن الغير لا  
 رادة له امكان الصدور عن الغير مطلقا ينتج ان كل محدور  
 له امكان الصدور عن الغير مطلقا فنقول له كل محدور له امكان  
 امكان الصدور عن الواجب بالارادة سواء كانت بوجه  
 او بغير واسطة بوجوه وانتهى جميع الاغيار الى الواجب  
 قد رتبة ينتج كل محدور له امكان الصدور عن الواجب بالا  
 مطلقا ويمكن اختصاره ان يقال كل محدور له امكان الصدور  
 عن الغير مطلقا ايضا وكل ما له امكان الصدور عن الغير له  
 امكان الصدور عن الواجب بالارادة كما ذكر فيحصل النتيجة  
 وانما حملنا كلامهم رحمه الله على قياسه لمكان قوله بالارادة  
 او لم يعتبر في الاوسط بلزم اما الغاوه او عدم تكرار الاوسط  
 وان اعتبرناه لم يلزم من الدليل كون ما له امكان الصدور  
 عن الغير بالايجاب كالاحراق الصادر عن النار مثلا  
 متعلقا بقدرته تعالى فامل قال الحق الفخري لا حدان يمنع



هذه الكلية مستند بقول النجف والقول المنسوب الى النظار  
**قول** اذا اريد بالصدر وعن الواجب اعم من ان يكون بواسطة  
او بلا واسطة فلا يرد قول النجف وقول كل من يقول  
ببائز الغير الواجب اذ ما ينبغي اليه سلسلة المؤثرات  
هو الله تعالى لعدم تعدد الواجب واما القبيح والنسي  
فقد وصر بالعرض لا بالذات كما سيجي في صورة الاحجاب  
بالمعنى المذكور سابقا اي بمعنى قدم الاثر وذلك بناء  
على ما تقر عندهم من امتناع كون القديم اثر المقدور  
بل ان مطلقا لا شعاع لفظ التأثير والاحقاد الفعل واما  
ذلك ليسبق لعدم محجب المتعارف للغة وهو بعيد  
عن التحقيق كما مر فالاولى ان يقال لما كان الامكان علة  
الحاجة الى المؤثر وكل مؤثر سواء كان موجبا او قادرا  
ينتهي الى المؤثر قادرا ثبت كون الامكان علة الحاجة الى  
المؤثر القادر في الجملة فتدبر **قوله** لما كان مقدور المقدور  
للشيء مقدور الماه قال المحقق النجفي من جوار ان يكون  
لبعض المقدوريات خصوصية بالنسبة الى بعض القادرات  
درين له ان يمنع كون مقدور المقدور للشيء مقدور الماه  
بلا واسطة مستند بما ذكره وان اريد مقدور المقدور

الشيء مقدور

للشيء مقدور الماه ان يكون بواسطة او بدونها فهم لا يثبت بها  
ذكرنا شمول قدرته بجميع المقدورات بواسطة او لا لكن الظن ان المقدور  
شمولها بجميع المقدورات بلا واسطة **قوله** بالظن ان المقدور  
شمول قدرته بجميع المقدورات مطاوعة كان بواسطة او بلا  
واسطة فان من قال بالوساطة لم يقل بانها مستقلة في الوجود  
بل الوساطة امتا هي ادوات والات واسباب ووسائل لبعض  
الافعال بل افعال الله تعالى كلها كذلك فان بعضها سبب  
لبعض فمن اراد ان يفعل فعلا للاسباب وادوات فلا بد ان  
يحصل تلك الاسباب او لا في فعل ذلك الفعل بتلك الاسباب  
فليس حلا حلا ان يقول ان الفعل ليس مقدور الماه ذلك لتو  
على تلك الاسباب نعم لو لم يكن تلك الاسباب مقدور  
له الصبح ذلك لكن الله تعالى ليس كذلك بل الكل يفعل نعم فاذا  
الله تعالى فعلا باسباب مخلوقة له نعم لم يقدح ذلك في  
كون ذلك الفعل مقدور الماه وظاهر ان معنى كون حركة  
العباد مثالا مقدور الماه ليس انه يمكن صدور الحركات  
من الله تعالى بلا واسطة كيف والحركة لا بد لها من متحرك  
ومحرك قريب مباشر للشيء وتلك مسافة تقع فيها  
تلك الحركة واعضاء وجوارح فكيف يمكن صدور



تلك الحركة عن هومنه عن امتثال ذلك فالحق ان صدق  
 تلك الحركة مقدور له نعم بان يخلق لها اسبابا وادوات  
 يحصل بسببها تلك الحركة فالقول ببعض الوسائط عن  
 ضرورت تنزيهه نعم وقد ليسه والحكماء القائلون بالوسائط  
 لا يجادلونهم في الجواهر المجردة والعقول الفعالة والنفس  
 المدبرة قد جعلوا تلك الوسائط بالنسبة الى كلمات  
 العالم كتلك الاسباب المجردة بالنسبة الى تلك الحركة  
 المجردة مثلا فليس العالم موجود ولا في بقعة الا مكان  
 ممكن له وهو مقلد له نعم عندهم البتة هكذا ينبغي ان يتم  
 فالحق ان هذا التراجع ايضا متعلا ينبغي ان يقع الا في اشياء  
 الذي لا يقول بالربط العقل والتسبب الا بجملي اصلا  
 لا غيره **قوله** المعتزلة لم ينفوا اما كان تعلق القدرة بالواسطة  
 نعم بافعال العباد قال الحق الفخري يحصل الاستدراك  
 خلق الاجسام مقدور لكونه مقدورا للباري تعبر  
 انه ليس مقدورا للعبد بل مقدورا للعبد فعال العباد  
 عند المعتزلة في بعض المقدورات وهو خلق الاجسام  
 له خصوصية بالنسبة الى الله نعم ليس له تلك الخصوصية  
 بالنسبة الى العباد وليس لها تلك الخصوصية بالنسبة

(بسم الله الرحمن الرحيم)

اليه تعالى يقال لان المعتزلة لم ينفوا ذلك **قوله** هذا لا يوجب  
 تجوز عدم صدور ممكن عن الواجب هكذا في كثير من النسخ  
 النقودت السابعة كون استعداد المادة شرطاً لحدوث  
 الممكن لا يوجب تجوز عدم امكان صدور ممكن عن الواجب  
 بالنسبة الى نفس القدرة التي هي معتزلة عندهم بمعنى ان شاء  
 فعل ان لم يتألم يفعل الا ان المشبه عندهم لا يتعلق بما يستعد  
 المادة بخلافه لا يستلزم الترجيح بلا مرجح عندهم لكن لو تعلقت  
 كان صادرا عنه تعالى لا محال هذا وفي بعض النسخ وقع هكذا  
 وهذا لا يوجب تجوز عدم صدور ممكن عن غير الواجب ولهذا  
 اعترض المحقق الفخري عليه بانه اذا كانت المادة مستعدة فلهذا  
 ممكن دون اخر لم يكن نسبة الذات على جميع الممكنات على التو  
 وهذا مقصود الشبهة لا يجوز صدور ممكن عنه غير الواجب  
**قال** الشارح لمعظمها التنوية في السال والمخل هم اصحاب  
 الانبياء الاولين يزعمون ان التور والظلمة ازيلتان قد بمان  
 بخلاف الجورس فانه هو قالوا بحجوث الظلام وذكر واسبب  
 حدوثه وهو لا قالوا بيبسا ويهمل في القدم والازلية واختلا  
 فهما في الجوهر والطبع والفعل والاجناس والابدان والاد  
 واح من ذلك المانوية اصحاب ماني بن ماني الحكيم الذي



قد ظهر في زمان الشافعيين ارسايس وقتل بهرام بن هراير  
شافعي وذلك بعد عيشة اخذوا بتابين الجوسية والقرينة  
وكان يقول بنبوة المسيح ولا يقول بنبوة موسى عليهما السلام  
حكى محمد بن هرون المعروف بابي عيسى الوراق وكان في الا  
صل مجوسيا عارفا يذهب القوم ان الحكم الماني زعم ان  
العالم مصنوع مركب من اصلين قديمين احدهما نور  
والاخر ظلمة وانهما ازلتان لم يزلوا ولا يزالان وانكروا وجود شيء  
لا من اصل قديم وزعم انهما ازل الا قديمين حاسين  
ادراكين سميعين بصيرين وفيه ايضا الذي يصان  
اصحاب ديسان اثبتوا اصلين نورا وظلاما والنور  
يفعل الخير والظلمة والظلام يفعل الشر طبعيا  
واضطرابا **قوله** ان الله تعالى خبير محض فلا يمكن ان  
يوجد الشر اما علم ان الخير هو الوجود والشر هو العدم فكيف  
ما هو وجود محض لا عدم فيه بوجه فلا شر فيه اصلا  
كواجب الوجود لذلك قالوا انه خير محض والخير المحض لا  
يكون الا خيرا محضا لان الخير المحض عن الوجود المحض  
والوجود المحض لا يحصل من العدم فلما حصل من الخير  
شر يلزم ان يحصل من الوجود المحض للعدم وكل ما فيه خير

دائرة في عدمه

27  
وشر فخير فيه لا محذور راجع الى الوجود والشر هو العدم فلا بد  
ان يكون عدم بوجه ما هذا في الخير الشر المحققين واما  
الاضافان فقد يوصف الوجود بالشر الاضافي كوجود  
النار للثوب مثلا ومصادفه القاطع للعضو المقطوع  
وقد يوصف العدم بالخير بلا منافي كعدم ما وجوده شر  
اضافي بالنسبة الى ما هو شر له فالشر الذاتي اعني العدم  
بما هي اعدام يستحيل ان يحصل من الوجود او من الوجود  
بما هو موجود بل علتها عدم الوجود فلا يستدعي مبدأ  
مؤثرا موجودا واما الشر والغرضية وان استدعت  
عليه بوجوه لكن هذا الاستدعاء انما هو محض حيث كونها  
موجودة لا من حيث كونها شر وانما هي من حيث كونها  
شر ومحصولة ومصادفة من المبدأ الذي هو صرف الوجود  
بالعرض لا بالذات فلا يلزم بكون شيء خيرا او شرا لا كوز الشيء  
صادرا عن الخير المحض بالذات وهو المحال بالعرض ولا  
استحالة فيه **قوله** الاشتباه على اختلاف الاشياء في  
ان اول الاقسام لا يمكن وجوده اذ الوجود خير محض ولا في وجود  
القسم الثاني اذ واجب الوجود وهو عين الوجود وهو  
محض ولا عدم فيه بوجه من الوجوه ومناط الشر هو العدم



ووجود القسم الثاني والخامس خلاف مقتضى الحكمة  
 فليس بوجوده والقسم الرابع موجودا اذا السر في قليل  
 بالنسبة الى الخبي الذي فيه وترك الخيرة الكثير لاجل الشر قليل  
 تركه فلا ينبغي وقوعه من الحكيم هذا على ما هو المشهور  
 ما على التخصيص الذي ذكرنا فالشر وافق في القضايا الا  
 بالعرض لا بالذات **قوله** يمكن التزاهم بان الله تعالى مبدا  
 الاشياء خيرة فيها غالبية **قوله** هذا لا يدفع التسمية اذا  
 ان الله تعالى حرف الوجود محض الخيرة فيمتنع ان يصير  
 مبدا للشر سواء كان قليلا او كثيرا اذا الشر عدم واما ان  
 له راجع اليه فكيف يمكن ان يحصل عدم عما هو وجود  
 محض لا عدم فيه بوجه من الوجود واما ان ترك الخيرة الكثير  
 لاجل الشر القليل تركه كثيرا فمعاطة لان صدور الخيرة الكثير  
 المشتمل على الشر وان كان قليلا لا امتناع صدور عمن هو  
 محض الخير وصرف الوجود من منع فتترك ذلك الخيرة المشتمل  
 بل هو خير لما عرفت **قوله** لا الوجبة دفع التسمية ما احققناه  
**قوله** وقد تفاسطوا قول ظننا ان تفاظرا سطوا ليس لما ذكره  
 بل لما احققناه **قوله** انهم كانوا اذادوا معنى اخر قال الشيخ لا  
 شرف في حكمه الاخراف بهذه العبارة وكلمات الاوليين

ورموزها ورد عليهم

برموزها وما ورد عليهم وان كان متوجها على ظاهرها فاوليهم  
 لم يتوجه على مقاصدهم فلا رد على الرمز وعلى هذا ينبغي قاي  
 عدة الشر في النور والظلمة التي كانت طريقته حكما  
 العرس مثل جاماست وفرشا وشير وبوزر جهمه و...  
 وقال العلامة في شرحه اي وعلى الرمزيتين قاعدة اهل الا  
 شراق وهو حكما الفرس القائلون باصليين احدهما نور  
 والاخر ظلمة لانه رمز على الوجوب والامكان والنور قائم مقام  
 الوجود الواجب والظلمة قائم مقام الوجود الممكن لان المبدأ  
 الاول اشان احدهما نور والاخر ظلمة لان هذا لا يقول عا  
 فضلا عن فضلا فارس الخايفين غرات العلوم الخفية  
 ولهذا قال النبي في مدحهم لو كان الذين بالشر لا بالتناولي  
 رجال عن فلاس ثم قال امتنا واشرحا وهي اي قاعدة الشر  
 في النور والظلمة ليست قاعدة كقول المجوسي القائلين بظا  
 هو النور والظلمة وانما مبدا ان لان لا تتم مشركون لا مو  
 حدود وكذا كل من ثبت مبدا في مؤثرين في الخير والشر  
 كالقدرية حكمهم حكما وكانا الى هذا المعنى اشار بقوله  
 القدرية بحسب هذا لامة ولا اتحادا ما اي وليست ايضا  
 قاعدة الاتحاد ما في الباب الذي الذي كان نصرا في الذين



مجوس الظن واليه ينسب التثوية القائلون بالهين احدهما  
 الخير وخالفه وهو النور والآخر الشر وخالفه وهو <sup>الظلمة</sup>  
 والابجاد تجاوز الحق وتعديه لتجاوز عن الواحد الحق و  
 تعديه الى التثنية الباطلة وما يقضي الى الشك بالله تعالى  
 وليست ايضا قاعدة ما تقضي الى التثنية بالله كقواعد  
 المشركين من المسلمين وغيرهم انتهى اقول يمكن تاويل  
 قول المانوية والمجوس القائلين بالمبدئين الفاعلين  
 احدهما فاعل الخير والاخر فاعل الشر ايضا بحيث لا يفر  
 شركهم بان يكون مرادهم بفاعل الخير هو الوجوب وبفاعل  
 الشر هو الامكان فانك قد عرفت ان الخبيات كلها  
 راجعة الى الوجود ومنبع الوجود هو الواجب <sup>كلها</sup> والشر <sup>كلها</sup>  
 راجعة الى الوجود العدم ومنبع العدم هو الامكان و  
 انما يلزم الشك لو كان كل المبدأين موجودا ومثورا <sup>من</sup> في الوجود  
 ولكنه ليس كذلك بل احدهما موجود ومثور في الوجودات وهو  
 الواجب تعالى والاخر عدوي منشاء للاعدام وهو الامكان  
 على القول كما يقال عليه العدم عدم على الوجود وعلى هذا  
 يراه ان اسماء الوجود الواجبة واهرم من اسماء الامكان وهذا  
 تاويل لطيف لو لم يكن اقرب من تاويل الحكماء كلام حكماء

الذي ليس

العرب فليس ما بعد منه كما لا يخفى **قول** قال المجوس ان ابجادا  
 اهر من ليس بشيء اى ذر من مفسده في ابجاد موجود يكون  
 منبعا للشر ورايد الابداء على التاويل الذي ذكرنا لا يكون اهر من  
 محمولا ابل **قول** اللهم الا ان ين براد من قولهم خير لما كان حيرا  
 محضا الاول بالتشديد والثاني بالتخفيف ويكون الضمير  
 للبا لغته في اصل الخير لان في ابجادها وعلى ما قال الشر  
 يكون البا لغته في ابجاد الخير وكذا على ما قاله المحقق الفخر  
 وهو ان يريد بالخير ما لا يصدر عنه الا الخير والشر يريد  
 ما لا يصدر عنه الا الشر **قول** المصنف اعلى الله مقامه  
 والاحكام التجرد اقول اراد اثبات علمه بما سواه فاهو وثبت  
 دلال واحد من اثبات علمه بذاته واثبات من اثبات علمه  
 بما سواه ويركب بانضمام التاميل للثبت لعلمه بذاته الى كل واحد  
 من التاميلين المشتين لعلمه بما سواه دليلا لان اثبات علمه طلقا  
 اعني بذاته وبما سواه جميعا وكما تنهض النكتة ورد الدليل  
 المثبت لعلمه بذاته بين التاميلين الآخرين اما تقرير الدليل للثبت  
 لعلمه بذاته فيستدعي تهيد مقدمات الاول وان واحد الوجود  
 مجرد غاية التجرد المراد بغاية التجرد كون الشيء قائما بذاته غير متعلق  
 الهوي والوجود بمادة او موضوع وبالحكمة التي يقوم بغيرها

بذاته واثبات علمه



الوجود كذا اذ هو غير متعلق بشيء اصل الاشياء اذ كل ما هو  
 قائم بذاته غير متعلق بالهووية والوجود بشيء آخر فهو موجود لذاته  
 حاضرة ذاته غير غائبة ولا منفكة ذاته عن ذاته وهذا ضروري  
 الثالث ان العلم هو حضور العلوم بعينها وبصورته عند  
 الموجود بالفعل القائم بذاته وانكشف لديه وثبوت بين يديه  
 وهذا ايضا ظاهرة واضحة لاحظت هذه المقدمات علمك ان  
 واجب الوجود كونه غائبة التجرد كونه قائما بذاته موجودا لذاته  
 وحاضرا عند ذاته غير غائب عن ذاته ومنكشف لذاته غير  
 محجوب عنها لذاته وذلك العلم انما هو عين ذاته فهو عالم  
 لذاته بامر اخر خفياته فذاته متعقل وعاقل ومعقول وهو  
 المظهر واما الدليل اثبات العلم بما سواه فتبين ان العلم انما  
 اعني المشار اليه بقوله والاحكام ما ذكره الله واما الثاني  
 اعني المشار اليه بقوله واستناد كل شيء فاقول في تقريره  
 لما ثبت ان جميع الموجودات مستند اليه تعالى وهوليس  
 مستندا الى شيء من الاشياء فهو متكونه غير متعلق  
 بشيء من الاشياء غير موجود لشيء من الاشياء وبل هو  
 موجود لذاته قائم بذاته وجميع الاشياء لكونها معلولة له  
 موجودة له حاضرة عنده منكشفة لديه غير غائبة عنه

عالمهم

بسم الله الرحمن الرحيم

لوجوب كون العلة موجودة مع المعلول فان حصول المعلول  
 للعلة اشترط حصول الصورة لنا كما صرح به المصنف قدس سره  
 في شرح الامتدادات فهو متعلق بالعلم اذ العلم هو كون المعلول  
 موجودا لمر قائم بذاته وحاضرا عند موجود لذاته غير غائب  
 عنه كما عرفت فثبت علمه بجميع ما سواه وهو المظهر فعل هذا  
 التقدير لا حاجة في اتمام هذا الدليل الى ضم الى دلائل اخذ العلم  
 علمه بذاته كما اشار اليه انهم وصرح بالحقنة به بل هو مستقل في  
 اثبات العلم ولما تتركيب الدليلين التاليين على علمه فافهم  
 هما ان يقال انه تعالى مجرد فاعل للافعال المتقنة المحركة وكما هو كذا  
 فهو عالم بذاته وبافعاله الماترا ويقال انه مجرد قائم بذاته وتوحيده  
 لذاته وكل شيء غيره فهو موجود له وحاضرا عنده لكونه معلولا  
 له وكلما هو كذلك فهو عالم بذاته وبما سواه لما عرفت ويمكن  
 ان يجعل كل واحد من هذه الدلائل الثلاث اشارة الى دليل علم  
 علمه بذاته ولعلمه بما سواه بان يقر انه تعالى فاعل للافعال المحركة  
 المتقنة وكل فاعل كذا فهو لا ينفك عن العلم بافعاله فاذا علم  
 افعاله علم ذاته اذ من يعلم افعاله يمكن ان يعلم ان يعلم افعاله  
 ومن امكان ذلك العلم يلزم امكان تحقق العلم بذاته ومن  
 امكان تحقق العلم بذاته يلزم تحقق العلم بذاته اذ علم الشيء

كلما



بذلك لا يمكن الاحتضار ذاته ومن امكن ان يحضره انه عند ذاته  
 فقد حضره عند ذاته ولولا محض لا يمكن ان يحضره الا بخفي  
 على المتفطن وهكذا يقال ايضا في دليل الاستناد فاننا اذا استند  
 كل شيء اليه ومن جعلت الاشياء المنقطة المحركة فهو عالم  
 بها ويساق الدليل الى آه واملق دليل الجرد وفيه لا يغيب  
 لكونه مجردا عالم بذاته وذاته علمه بما سواه ويلزم من العلم بالعلم  
 العلم بالعلول وانما جعلناها على هذه التقديرات اشياء  
 الى دلائل عامة لا دلائل تامة لاحتمياج كل منها الى مقدمتها  
 رجة كما لا يخفى هذا اثبات اصل العلم بقوله بذاته وبما سواه  
 وظاهره اننا في تقرير الدليل المثبت لعلمه بذاته كيفية علمه  
 بذاته ايضا وهي ان علمه بذاته انما هو عين ذاته لا امر اخر زائد  
 علمها وتمامه اننا في تقرير الثاني من الدليلين المذكورين لاثبات  
 علمه بطلان الاحج كيفية علمه بما سواه ايضا على المذهب  
 الحق من كونه محض وجودا والاشياء عنده وسيأتي تحقيق  
 جميع ذلك انشاء الله تعالى **قوله** ثم بواسطته يدل على علمه  
 بذاته كما قررنا من ان العلم افعاله امكن ان يعلم انه يعلم افعاله  
 ومن ذلك الامكان يلزم بثبوت العلم بذاته **قوله** غير محتاج  
 الى الارتياب بالغير اي بالماهية وبالصفة الزائدة كما قد

فانما هو العلم

الحكام والمحققون من المتكلمين والمراد من الاعراض في قوله  
 عن الماهية والاعراض الاين وكيف فان المجتنب منه تعالى الاين  
 والصفائية القائلون بزيادة صفاته نعم على ذاته يسبونه بقا  
 الكيف فان الصفات حج يكون اعراضا مقولة الكيف قائمة  
 بذاته نعم عن ذلك فاما ساير مقولات العرض ما عدل الا  
 صافته ومتى فلم يذهب وهم في العلم الى انسابها اليه تعالى  
 اللهم الامقولة المجردة في بعض اقوال الخنابل على ما ينقل ولا  
 في فلم يجاش احد عن عرضها اليه وامامتي فلم يجاش ايضا  
 عنها اكثر الناس لكن التحقيق يوجب تزهد تعالى عن ذلك  
 ايضا **قوله** وفي هذا الدليل سر هو الاشارة الى ان علمه  
 بذاته عين علمه بافعاله اجمالا كما سيحكي في كلامه رضي الله عنه  
 غير مرة **قوله** وعلى هذا يمكن حمل قوله والآخر عام اي على شئ  
 علمه بجميع الموجودات بعد العلم بعيني لا يكون هذا الدليل  
 الاخير دليلا على اثبات اصل علمه بكونه دليلا على شئ  
 علمه قطا لكنه خلاف المتبادر فاعل هذا الكلام منه انشاء  
 لان تخصيص الدليل الاخير بكونه عاما تاما لا وجب فانه لا  
 يدل على العموم ما لم يضم اليه شئ اخر اعني كونه عالما بالذات  
 واذا احتاج الى ضم شئ اخر ليصير عاما كان الدليل ان

فيما لم يفسد

بأنهم



ايضا كانت كما عرفت فينبغي ان يجعل هذا اشارة الى عموم العلم الثابت بالدليلين الاولين لا الى ثبات اصل العلم فان كلاهما انما يدل على ثبات اصل العلم في الجملة اما الاول فعلى علمه انما يقال بانفعال المختصة به فقط واما الثاني فعلى علمه بذاته فقط وهذا لاخير دليل على ان العلم الثابت له في الجملة عام شامل لجميع الموجودات الكلية والجزئية كونها باجمعيها مستندة اليه وهذا وان كان صرافا عن الظاهر الا ان الدليل قد اوجبه فاما قوله ويمكن ان يثبت بهذا الدليل علمه بان يثبت ان مقتضى مبدء جميع الموجودات التي منها العلماء في الجملة وتعالى عما في الجملة لكون الفاعل اشرف من اثره ويلزم من علمه في الجملة علمه بذاته لما اثره من علمه شيئا يمكن ان يعلم ذلك العلم ومن امكان ذلك العلم يلزم تحقيق العلم بذاته ثم من علمه بذاته يلزم علمه بجميع الموجودات كونها معلولة له تعالى والعلم بالعلية يستلزم العلم بالمعلول **قوله** ثم باحد من الوجهين المذكورين اي الوجهين المذكورين الاول هذين الدليلين بان يثبت على الوجه الاول هو فيناض المعلومات بين واهيا فهو عالم بذاته بالضرورة ويلزم من علمه بذاته علمه بجميع الم

منها

كله

كما عرفت وعلى الوجه الثاني هو فيناض العلوم مطلقا فهو عالم مطلقا ويلزم من علمه علمه بذاته لما اثره من علمه بذاته علمه بجميع الموجودات كما عرفت **قوله** انما نقول العلم التفصيلي قبل ايجاد الاشياء الاولى ان يثبت انهم نفوا العلم بحصول الصورة في ذاته سواء كان قبل اليجاد او بعده نفوا كما يشعرون وليعلموا ان يكون لظهور العلم انما هو هذا وجهه والا فكيف يظن عاقل ان العلم ما يكون قبل اليجاد وبعده لا يكون علما وايضا دليلهم انما يشعرون باستحالة حصول الصور المتكثرة في ذاته تعالى لا باستحالة كون العلم قبل اليجاد **قوله** فيكون الالتفات بهما مستفادا من الشرع في بعض النسخ بهما على التثنية وفي بعضها بهما على التانيث وبعض الاعاظم قد صح النسخة الثانية يجعل البناء للسببية والضمية للمعجز اي يكون الالتفات الى كون المرسل علما حاصل من سبيل العقل قال وليست البناء بهما على التثنية لان الالتفات انما يقع بالاولى لم يذكر كراهة على احتمال كون البناء للصلة ويعني ان يكون الاخير التانيث لما اذا فانه لا معنى لرجوعه الى المعجز كما لا يخفى وظني ان الاول على تقدير هذا النسخة ان يكون البناء بمعنى الى والضمير يرجع الى من صفات المرسل مما يتوقف عليه الاد

فثبت  
من شئ  
البناء  
بكون المرسل  
عالم حاصل



من وجود المرسل وعلى قدرته فان المذكور في عبارة الشئ  
وان لم يكن العلم والقدرة الا انه لا شئ في كونه وجوده  
بمنزلة في توقف الارسال عليه واما النسخة الاولى في الظاهر  
ان الباء بمعنى الى وضيم التثنية للعلم والقدرة يكون الالتفات  
الى علم المرسل وقدرته مستفادا من الشرح لاحصول  
اجل العلم ويحتمل ان يكون اصل النسخة اليها وقد وقع التغيير  
غير انه ر قال الشئ نعم يتجه ذلك في صيغة الكلام يعني يمكن  
اثبات صيغة الكلام لثبوتها بالاولى المستعينة ولا يتوقف عند  
الترسل على كونه متكلما بل انما يحصل بنفس اظهار العجز على  
يد الرسول وهو يتوقف على كونه عالما وقادرا متكلما فاقام  
**قول** الشارح واما دليل الحكماء اه اولها دليل على اثبات علمه  
تعاذرتا وثانيهما على اثبات علمهما سواء اما بالضم الى الله  
الاول على ما هو المشهور واما مستقلا على ما اختاره والجمهور  
دليل على اثبات علمه مطلقا كما عرفت وفي كتب الحكماء المذكورة  
وهي على انهما دليل واحد والتاقلون يشايعون في عدلها  
دليلين وغايت التوجيه ما ذكرنا قال الشارح وكل مجرد  
عاقلا قول اذا كان قائما بذاته لا مطلقا فان الصور العقلية  
بمجردة وغير عاقلة لعدم كونها قائمة بذاتها بل بالنفس العا

شئ  
بمعنى  
العلم

مد  
العلم

وهو

والحاصل ان مناط العاقلة هو كون الشئ قائما بذاته اي غير حال  
في غيره سواء كان ذلك الغير مادة او موضوعا ومناط العقولية  
كون الشئ حاصلا للوجود قائم بذاته سواء كان ذلك الحصول  
بالحلول فيه او بدونه فكون الشئ مجردا عن المادة ليس شرطاً للعقل  
مطلقا بل كونه معقولا لا بالحلول في العاقل فانهم فكل حال  
بمجرد علم بذاته فهو عاقل اي لا مانع فيه من كونه عاقلا لا مانع  
من كون الشئ عاقلا هو كون وجوده لغيره لا غير فاد حصل  
له ما يصح كونه معقولا سواء كان بالحلول فيه او لا حصل  
هناك التعقل بالفعل فيقول كل مجرد قائم بذاته فانه عاقل  
بالفعل لان التعقل هو حصول شئ لموجود قائم بذاته وذلك  
المعنى حاصل بالفعل لكل مجرد قائم بذاته ضرورة ان ذاته حاصلة  
له حاضرة عند اي غير فاقد ذاته غير غائبة ذاته عنه  
ان المانع من التعقل انما هو المادة وعلايقها اقول المانع من  
اما مانع من العاقلية فليس كون الشئ موجودا لغيره سواء  
ذلك الغير مادة او موضوعا واما المانع من المعقولية فهي  
المادة وعلايقها لكن المادة وعلايقها ليست مانعة من  
كون الشئ معقولا مطابلا من كون الشئ معقولا بحلول في العاقل  
فان المعقولية قد يكون بحضور من غير الشئ عند العاقل وقد

العقولية  
واما مانع من  
اما المانع من  
العاقلية



يكون بحضور صورته عنده بان يكون صورته حال فيه  
 وح يجب ان يكون تلك الصورة مجردة عن المادة وعلايقها  
 واما اذا كان عين الشيء حاصلًا عند العقل <sup>الباقي</sup> لم يحصل  
 لعلته فلا يجب هناك التجرد عن المادة وعلايقها كما  
 سبان فلا يصح القول بكون المادة مانعة من التعقل على  
 اطلاقه ولا حصر المانع عن التعقل مطلقا في المادة وعلايقها  
 فاحفظ بذلك **قوله** لما كان وجود المحسوس المعقول في  
 ذاته وجودا <sup>نفس</sup> بل كما علم ان الوجود اما وجود في نفسه وليس  
 الوجود المحول لقولنا الجسم موجود البياض موجود اما  
 وجوده لغيره وليس الوجود الرباطي والوجود الرباطي كقولنا  
 الجسم كاي بياض او مير من موجود شاعر والوجود في نفسه  
 وموجود قد يكون عين وجوده لغيره كوجود البياض موجود  
 في نفسه وموجود الجسم لكن وجوده في نفسه عين وجوده  
 للجسم وقد يكون غير وجوده لغيره كوجود المال لرزق فان المال  
 وجوده في نفسه ووجود الغيرة لكن وجوده في نفسه غير  
 لرزق ولهذا قد يزول وجود الثاني مع بقاء وجود الاول فتد  
 الشيء قد يكون باعتبار ذاته موجودا لنفسه غير قائم لغيره  
 وباعتبار وصف زائد على ذاته موجودا لغيره وذلك

فان البياض

قائم لغيره

كالنفس

كالنفس مثلا فانه لا يختار ذاته اعني الشخص الانسان قائم  
 بذاته غير موجود لغيره ولا باعتبار وصف الكائنية موجودا لغيره  
 اعني ما يصير موضوعا لكافي قولنا زيد كاتب وهذا الوجود  
 الوجود باعتبار الوصف راجع في الحقيقة الى وجود ذلك  
 الوصف ثم لا يخفى ان المعقولية والمحموسية وامثال ذلك  
 اوصاف زائدة الى ذات الاشياء لان المعقول سماء وارض  
 والمحسوس جدار وسقف ولا شك ان ذات السماء مثلا  
 ليست عين معنى المعقولية بل المعقولية انما اخضت لها  
 باعتبار ما وهو اعتبار كون صورته حاصل للعقل كافي العلم  
 المحسوس او باعتبار كون ذاته خاضعة له كافي العلم المحسوس  
 والسماء بهذين الاعتبارين موجود للعقل وان كان مع  
 قطع النظر عن اعتبار المعقولية اعني باختبار ذاته غير  
 موجود للعقل بل موجود لنفسه فان كان اطلاق المعقولية  
 على السماء انما هو باعتبار كون صورته مثلا حاصل للعقل  
 وكون صورته حاصل للعقل هو معنى حصوله ووجوده  
 للعقل فوجود السماء باعتبار كونه معقولا انما هو عين  
 وجوده وحصوله للعقل وان لم يكن وجوده في ذاته عين  
 وجوده لشيء اخر وهكذا الكلام في المحسوس من حيث محسوس



ففس على هذا ببيانته **قوله** لم يصح ان يكون ما وجوده لغير  
مدرك الذاته وذلك لانه لو كان مدركا لذاته كان ذاته معقولا  
لوه معنى معقولية كون وجوده مدركا اعني لذاته وقد فرض  
ان وجوده لغير الذات هف **قوله** اذ ليس وجوده الا كون مد  
ركا على صيغة المفعول وذلك لان معنى المدركية والمفعول  
هو كون الشيء موجودا الموجود قائم بذاته وهو كذلك لان ذاته  
موجوده لذاته القائمة بذاتها فوجوديته لذاته هو مدرك  
ومعقولية لذاته ويحتمل ان يكون على صيغة الفاعل لان  
معنى المدركية والعاقلية هو كون الشيء موجودا قائما بذاته  
نه حاضرا ليه شيء وغير غائب عنه وهو كذلك لانه هو  
جود بذاته حاضرا ليه ذاته الغير الغائبة عنه فوجوديته لذاته  
عين مدركية وعاقلية لذاته **قوله** لا يدرك ذاتها لكونها  
موجودة لمجاها الشيء هي تلك الاعضاء لذاتها ومن  
يظهر بطلان قول من قال ان مدرك الحسوسات هي  
الحواس نفسها وعلى هذا يلزم كون نفوس الحيوانات  
الجمجمة عن المادة كما ذهب اليه شيخ الاشراق **قوله** وهو  
انه لو كفي في كون الشيء شاعرا بنفسه اه هذا الاعتراض  
اورده الشيخ الالهي في حكمة الاشراق على المشايخ القائلين

بأنها

بان مناط العاقلية هو كون الشيء موجودا قائما بذاته غير  
قائم بالهيوية بل بالحلم صلقا وعند ان مناط العاقلية  
هو كون الشيء موجودا قائما بذاته غير قائم بالهيوية بل بالحلم  
نور في ذاته قائما بذاته فان الاشياء عند على قسمين ما  
هو نور في ذاته وما ليس نور في ذاته وما هو نور في ذاته  
اما قائم بذاته مستغن عن المحل ونسبة النور للحجر والنور المحض  
واما قائم بغيره ونسبة النور العارض وكذا ما ليس نور في  
ذاته وما قائم في ذاته ونسبة النور العارض وما قائم بغيره  
ونسبة النور الظلانية فما هو نور في ذاته لانه هو شاعرا بذاته  
وما سواه اي ما ليس بنور اصلا وما هو نور قائم بغيره فليس  
لشعور اصلا فالمانع من العاقلية عند ليس هو كون الشيء  
موجودا لغيره فقط بل هو عند المشايخ بل كونه ليس بنور  
في ذاته ايضا مانع من التعقل فالجسم وان كان عند موجودا  
قائما بذاته لكن كونه غائقا ليس بنور في ذاته لا يكون عا  
اصلا والنور العارض كضوء الشمس مثلا وان كان نور  
ذاته لكن كونه قائما بغيره غير قائم بذاته فليس بشاعرا اصلا  
فعنده كل نور في ذاته لذاته فهو شاعر وكل شاعر فهو نور  
في ذاته لذاته **قوله** لكاتب الهيوية التي اشبهها شاعرا



بنفسها اهل بالصور والحيات الحالة فيها وايضا كونها  
 موجوده لها حاضره عندها غير غائبة عنها كما صرح به  
 وحكمه الاشراق بقوله واعترفوا بان الهيولي ليس لها تخصيص  
 الالهيات التي يسموها صوراً والصور اذا حصلت فيها  
 ادركناها وليست الهيولي بنفسها الاشياء ما مطلقا  
 او جوهر اما عند قطع النظر عن المقادير وجميع الهيات  
 سيمتاز الجوهرية لها سلب الموضوع عنها كما اعترفوا به فلم  
 يدركت ذاتها لهذا التجرد ولم ما ادركت فلتحتمل الصور التي  
 فيها **فرد** لانه تعليل التثنية بنفسه او حاصله ان كل مجرد عالم  
 بذاته لان ذاته غير غائبة عنه فاذا لم يكن المراد بقوله الغيبة  
 عدم البعد بل كان مجوزا وكناية عن العلم والشعور فكانت  
 قيل كل مجرد عالم بذاته لانه عالم بذاته هو كونه تعليل  
 بوجهه بنفسه **فرد** فاندفع النقض بالهيولي حاصل ما يدفع  
 به النقض هو ان المراد من قولنا كل موجود قائم بذاته عالم  
 هو الشيء او كان موجودا بالفعل ومتغيرا بالتعيين المحال  
 له بالفعل قائما بذاته غير قائم باحاطة يكون عالما بذاته فانه  
 الهيولي ليست امر موجودا بالفعل متغيرا بالتعيين المحال  
 له في حد ذاته من دون اعتبار الصور المجاعلة اياها بالفعل

فردية

فان حقيقتها ليست الاشياء ما او امرا ما مستعدا للتصور  
 والشيء لا يصير مجردا كونه شيئا ما او امرا ما مع عمومته وابهامه  
 موجودا بالفعل ما لم يحصل بخومر العقل قال الشيخ في الشفا  
 جوهر الهيولي وفعليتها على كونها مستعدة لكذا او لغيره  
 التي لها ليست يجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل تعد لها  
 لان يكون شيئا بالصوره وليس معنى جوهرية لها الا انها امر ليس  
 في موضوع والاثبات هو انه امر ما الله ليس في موضوع هو  
 وانه امر ليس يلزم منه ان يكون شيئا معينا بالفعل لان هذا عام  
 ولا يصح التثنية بالفعل شيئا بالامر العام ما لم يكن له فصل بالانحصار  
 وفصله انه مستعد لكل شيء فصورته التي نطق به هي انه مستعد  
 قابل انتهى كلام الشفا واما قول صاحب الاشراق لا شيء في  
 حد نفسه ثم بساطة من الهيولي كما نقلنا عنه انما فجوابه ما قال  
 له المحقق <sup>استد</sup> الالهى ضوعف قدره في حواشيه على شرح حكمه الاشراق  
 من ان هذا من باب الاشتباه بين الماهية والوجود والخلط  
 بين حال الشيء في نفس الامر فان الهيولي بعد الاشياء عين  
 البساطه والتجرد لانها مستعدة حسب تكثر الصور في الواقع لا  
 ليست لتحصيل الوجود في الواقع الا بالصور والتجرد الذي  
 كون الشيء عاقلا لا مجردا الوجود لا مجرد الماهية والمفهوم ولو كانت

فردية  
نفسه

م



ولو كانت الصور اعراضا متاخرة الوجود عن وجود  
الهيولى كمتاخر الشواء والكتاية عن وجود الانسان لكان لما  
ذكره وجه وكذا بساطتها عبارة عن بساطة بمعنى جنس كل  
المجهرية ومناط العاقلة هو بساطة الوجود لا بساطة النفس  
ومعنى بساطة الهيولى انها اذا لوحظت بحسب نفس ذاتها  
وقطع النظر عن الصورة التي تحصلت وتقويت هي سلف الوا  
قع كان حالها في اعتبار نفسها هي انه جوه فقط اي جوهرية  
اي شيء كان من الصور والصور خارجة عن مهيئتها داخل  
في وجوداتها المتعددة فذا انتهى في غاية ضعف الوجود  
الوحدة وشبهه الوجود بوجود الكليات المجسدية ووجد  
نما **قوله** فان الوجود هو الظهور فان قلت هذا يستدعي كون  
الهيولى متاعره بنفسها فانها ليست بمعدومة بل هي موجودة بوجوه  
جود ضعيف ومعنى كونها بالقوة ليس انها معدومة صرفة كما  
فاذا كان الوجود هو الظهور او مستلزما له ولا يتيقن وجوده  
معدوانا كان ضعيفا وذلك الوجود الضعيف قائم بذاته  
لزم كونها ظاهرة لذاتها غاية ما في الباب ان يكون ظهورها  
لذاتها ظاهرا لا ضعيفا بازاها وجودها التكويني غاية الضعف  
فيكون لها شعور ضعيف بذاتها قلت قد يظن ذلك وبهذا

فمن على اليد

يتحقق غنى الهيولى ويظهر سرانية نور العشق التلويح  
في جميع الموجودات كما هو ذوق جماعة لكن الجحش اذا كان الوجود  
بالفعل هو الظهور بقرينة قوله فالوجود بالفعل التلويح هو  
لنفسه اي غير قائم بالغير ظاهر لنفسه **قوله** فهما تارة القضية  
بازلتان اه فان كون الشيء موجودا بالفعل عند المشايين بمنزلة  
كون الشيء نوراني نفسه عند الاشراقين فكما ان الشيء كان نوراني  
نفسه وقائم بذاته كان نوراني نفسه وظاهر لذاته وعالميا بها  
وبالعكس فكذلك اذا كان الشيء موجودا بالفعل وقائم بذاته كما  
ظاهر لذاته وعالميا بها وبالعكس وكما ان الشيء اذا لم يكن نوراني  
او كان ولم يكن قائم بذاته لم يكن عالميا بذاته كذلك اذا لم يكن الشيء  
موجودا بالفعل او كان ولم يكن قائم بذاته لم يكن عالميا بذاته **قوله**  
ثم لا ينحصر الموجدية في كل مجرد عن المادة فهو معقول  
لاجل انعكاس الموجدية الكلية لعدم بل انما يحكمه لان التجرد  
عن المادة اما ان يحق ان يعقل الى اه فالجواب **قوله** فاذن التجرد  
بالفعل لا يحتاج الى ان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل  
اه عدم الحاجة التي ان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا لا يستلزم  
كونه معقولا بمجرد ان لا مانع فيه من العقولانية يجب لو كان  
هناك عاقل يعقل بذاته وحاجة الى تجديده واما كونه معقولا



بالفعل ان ارادته مفعول بالفعل لعاقلة اخرى فهو يتوقف  
على فرض عاقل اخر هناك ليصير مفعولا بالفعل وايضا لا يتم  
التعريف وان ارادته مفعول بالفعل لذاته فهذا التتابع  
اذا ثبت كونه عاقلا لذاته ومن لم يسلم كونه كل مجرد عاقلا  
لذاته كيف يمكن كونه مفعولا لذاته واما قوله فانه ان لم يكن  
قلا لذاته كان مفعولا لكثرة القوة فليس يتبع لما عرفت  
من ان معنى كونه مفعولا انه لا مانع فيه من العقولانية بحيث  
لو كان هناك عاقل لعقله بالحاجة التي تجرده فان اراد بكونه  
مفعولا بالفعل هذا القدر فلا يلزم كونه مفعولا بالقوة مجرد  
عدم كونه عاقلا لذاته كما لا يخفى وان ارادته مفعول بالفعل  
لذاته فهو مما ثبت ان ثبت كونه عاقلا لذاته وهذا الكلام  
الافيه وايضا قوله فان لم يكن عاقلا لذاته كان مفعولا بالقوة  
منقوص بالصورة المعقولة لنا فانها غير عاقلة لذاتها  
مع كونها مفعولة بالفعل بالقوة والحاصل ان هذا البيان  
امتثال كونه الشيء مفعولا بالمعنى الذي ذكرنا ولا يتبع كون الشيء عاقلا  
لذاته ولا كونه مفعولا لذاته ليلزم منه كونه عاقلا لذاته كما لا  
يخفى على من تدبر فيه ببيان كونه عاقلا لذاته ومفعولا لذاته  
امتاه وما ذكر وهو ان معنى العاقلية ليس الا كونه الشيء موجودا

قائما بذاته

هاتما بذاته وخواصر الوجودية وهي كونه قائما غير غائب  
ذاته كذلك وكذا بمعنى معقولية الشيء انما هو كونه موجودا  
جود قائم بذاته وهو كونه موجودا لذاته القائمة بذاته غير  
غائب عنها كذلك **قوله** الشارح اما الاول فلا بد العلم  
عبارة عن حصول العلم من حيث هو معلوم عند العاقل  
العلم لا يخفى انه ليس المراد بما هو المتبادر من هذه العبارة وهو كون  
العلم حصولا معلوما من حيث هو معلوم عند العالم من حيث  
هو عال والاصار مصادره على المطلق لان من لم يسلم كونه ذاته  
عالا ومعلوم ما لم يسلم كونه حضور ذاته تعالى عند ذاته حضور  
المعلوم عند العالم وذلك ظاهرا بالمراد ان العلم هو حضور  
شيء عند موجود قائم بذاته ولا شك في انه حاصل في حقيقة  
لكونه ذاته غير غائبة عن ذاته **قوله** اذ المقصود بكل منهما حاصل  
اشارة الى ان المراد بان دفع النفع عدم اضاره لان المنع عند  
فقره الواقع ضرورة ان التردد في حقيقة العلم بين الامرين بقوي  
منع الجرم بكونه واحدا بعينه فتأمل واما عدم الاضرار  
فلان الامر المنوع لما كان لازما للامر الاخر فاما تحقق حقيقة  
العلم وان لم يكن اياه فتدبر **قوله** بخلاف عبارة الشارح  
فان كون العلم عبارة لا يخفى ان كون العلم عبارة عما ذكرنا



او عا هو لازم له انما يكون ندي بهي الوجود المراد ما ذكره ما هو الثاني  
منه وقد عرفت فسادة فلا فرق بين عبارة الشيء ورود  
المنع وعدمه **قوله** يتحدسوا من ذلك اي من مجموع الامرين  
اعني كون النفس عالمة بالمعاني الكلية وكونها عالمة  
بذاتها فانهم لما وجدوا النفس اذا عرفت من حيث  
ذاتها بذاتها لا بد من وساطة امر اخر من الالات وقواها  
عالمات بالمعاني الكلية المجردة ولا يجدوها من حيث هي تلك  
عالمات بالمعاني الجزئية المادية والمحقق في الصورة الاولى  
ليس الا حضور ماهية مجردة عند موجود مجرد قائم بذاته  
واذا كان باعتبار القيام علما وان التجرد والحضور من خلافه  
كون الشيء معلوما لكن لا يحصل العلم المجرد ذلك بان مطلق  
الحضور كان ذلك الاحتمال ان يعتبر الحضور القيامة  
لما وجدوها عالمة بذاتها مع عدم امكان تحقق <sup>حقيقة</sup> القيام  
هناك علما ان مجرد الحضور وان كان لا يمنع عدم الغيبة  
كان في ذلك فيجد سوا من جميع ذلك ان نشاط العلم انما  
هو الحضور مع التجرد سوا كان حقيقة ذلك او كان حقيقة  
امر اخر لكن بتحقيق مع ذلك الغيبة ويمكن ان يتحدس من علمه  
النفس بقواها الحالتة في محالها التي هي اجسام مادية تجرد

حضورها عندها ان التجرد عن المادة ولو احققها غير معتد  
في مطلقة العلم بل اعتبار انما هو في العلم الخصوص كما عرفت بقا  
واما كون من حضر عند مجرد اقلما بذاته فانه باعتبار في العالمية  
لا في المعلومة ويتحدس ذلك من جملة لحظة عدم امكان  
حضور المجرد من حيث هو مجرد عند غير المجرد من انه لا يتصور  
حضور شيء عند شيء الا يكون قائما بذاته وحاضر بذاته كل  
ذلك بمعونه الحدس والحاصل ان هذا البرهان وكثير من  
البراهين في العلم الاطبي انما يتم بمعونة الحدس القوي فلا ينفع  
به في مقام الجدل **قوله** لانه غير بين ولا مبين وايضا فهو اول  
السئلة فتأمل **قوله** وج لاجل انه فاعى المنع الثاني اه اي  
التجرد والاستقلال على ما في الموافق يعني ان هذا المنع على  
تقرير الشر واد غير من دفع اصله واما على تقرير الموافقة فهو  
من دفع بما ذكرنا من ان عدم اشتراط التباين يعلم من علمه لا  
الانسان نفسه يعني تحتار الشق الاول من التردد قول في تجرد  
لا يلزم العلم قلنا بل يلزم فان العلم كما اعتبرنا في هذا المقام  
في هذا التقرير هو حصول الماهية المجردة عند الموجود القائم  
بذاته اعني عدم <sup>بذاته</sup> لها وهو متحقق فيما عدا في غير التباين غير  
معتبر لما ذكرنا والنقص بالحواس من دفع لعدم الاستقلال



كما **قوله** فان المحكوم بان الفاعل العالم بذاته عالمها  
صدر عنه بدوي يعني ان هذا الدليل لا يتوقف على  
هذه المقدمة اعني قوله العلم بالعلة يوجب العلم بالعلم  
كلية بل انما يتوقف على كون الفاعل العالم بذاته عالما بها  
صدر عنه وهو بدوي فتأمل **قوله** وليعلم ان الواجب  
الوجود اده اعلم ان المحققين من المتأخرين لما ذهبوا الى ان على  
تعالى ما سواه انما هو بخسور ذواتها عنده لا يحصل  
وهما فيدوا ان حضور الاشياء انما يمكن حين وجوداتها  
لا قبلها ولا بد في اختيارها تعالى من العلم قبل الابدان فاصطفا  
الاثبات علم اجمالي هو عين ذاته تعالى ومقدم على كافة  
الابدان وتقريره ان ذاته تعالى لما كان **قوله** مبدء  
لفيضان جميع الموجودات عنه وكان علمه بذاته الذي  
هو عين ذاته علم لجميع الموجودات لا انكشافها له  
لا حاجة له في ذلك بل امر مغاير لذاته بل انكشافه لذاته منتها  
جميع الانكشافات كان نسبة علمه تعالى بذاته الى العلم بجميع  
الموجودات المكتشفة بذاته والنسبة ملكة العالم الذي  
ملكه استخراج العلوم المفصلة الى تلك العلوم وكان تلك  
الملكة علم اجمالي بجميع العلوم المفصلة الحاصلة منها فكانت

بسم الله الرحمن الرحيم

عليها بذاته علم اجمالي بجميع العلوم المتعلقة بذواتها  
شياء وصفاتها الفاضلة عن ذاتها نعم فان قلت قد تقرر في  
محله ان التفاوت بين احوال والتفصيل ليس الا في تحوي الادراك لا  
في ذات المدرك فلو كان علمه تعالى بذاته اجماليا بجميع الموجودات  
ان كونه ذاته تعالى كونهما غير علمه بذاته عين تلك او صورة علمية  
مطابقة لتلك الموجودات وذلك بطا بالضم قلت لما كان  
ذاته تعالى مبدء لفيضان جميع الموجودات وكان علمه بذاته  
لعلم جميع الموجودات سمي علمه بذاته علم اجماليا بتلك الموجودات  
ذات مجاز تلك العلاقة كما في تلك الشبهة المذكورة علم اجمالي **الملكة**  
بالعلوم المفصلة الحاصلة منها وهذا هو معنى قول بعض  
المحققين من ان عالمه تعالى عبارة عن كونه خلافا للعلوم **ومنها**  
بهيتهما والحاصل ان العلم اجمالي صورة علمية واخذ  
اجمالا على الصورة العلمية المفصلة الحاصلة منها وعلمه  
تعالى بذاته باعتبار كونه علم اجمالي بذاته وكون ذاته علم بجميع  
الموجودات يشتمل على العلم بجميع الموجودات بحيث كانت  
امرا واحدا يشتمل على امور متكثرة وهذا معنى كلام المعلم الثاني  
فهو الكثرة وحدثهم من باب التوحيد لا يحتمل العباد  
ولا يفي بنبينا الاشارة والله يمكن ان يشاير به الى ذلك هو ان



وجود العلول كانه مرنح لوجود العلة وفيض منه فكانت  
 الوجود قد زاد عليه وفاض الى غيره فوجودات جميع المو  
 جودات على كثرتها كانت كما تها بمجموعة بعنوان الواحد في وجود  
 ما هو علة لها حقيقة فهو غير جميع الموجودات الفاضلة  
 عنه لثمة شدة منه فالعلم عالم بجميع الموجودات على سبيل ال  
 جمال فوجود العلة هو صورة جميع الموجودات الفاضلة منه  
 لكن متباعدة عن شواييب الكثرة في مو الكمال في وحدة فتفطر  
**قوله** قال بهينار بيان ذلك انه واعلم ان القائلين بالعلم المحض  
 ومنهم الشيخ وتلميذه اضطراب ايضا الى العلم الاجمالي في اشياء  
 علم الكمال فان كماله تعالى لا يمكن ان يكون بارتسام صور الموجودات  
 فيه والا لزم حاجته فيما هو كماله الى غيره تعالى عن ذلك علوا كبيرا  
 بل قالوا كماله ومجده تعالى انما هو بالعلم الكلي هو عين ذاته تعالى  
 وهو كونه بحيث يقبض عنه صور الاشياء معقولة مفصلة  
 وهذا المقصود بهينار من هذا الكلام وفي قوله كما ان العقول  
 البسيطة عندنا اه مساحتها فان العقول البسيطة صورة علمية  
 واحدة مطابقة لتلك العقولات المفصلة بل هي عينها  
 بالآلات ولما التفاوت في شئ لا ادراك كما عرفت وذاتنا  
 بالتبعية الى العلوم المفصلة ليست بتلك المثابة بل هي عين

نقطة على العلم

لكمال تفاصيل تلك العلوم فالاول في التشبيه الملكة التي هي مبدأ  
 للعقولات المفصلة في المثال كما ذكرنا اللهم الا ان يكون فرضه  
 شارة الى ما ذكرنا من الترتيب ان كان بعيدا عن حقيقة **قوله** واجب  
 الوجود مبدا كل فيض اي كل وجود وهو ظاهر واجب الوجود  
 ظاهر على ذاته على ما في بعض النسخ الحاشية وهو الموجود في  
 نسخة الفصوص التي بينا اي منكشف عند ذاته بمعنى انه وصلت ٢  
 عالم بذاته ولكون ذاته مبدا الكل ظهور ذاته لذاته وكذا العلم  
 بالعلم مستلزم للعلم بالمعلول فله الكل بالحقصور العلم كالمسند  
 الكل بالوجود العيني وقوله من حيث لا كثرة فيبداي اجالا كما عرفت  
 من ان علم بالكل منظوف علم بذاته بل هو عين علم بذاته فهو  
 حيث هو ظاهر اي عالم بذاته يقال اليه بعلم الكل من ذاته  
 فهذا الكلام الاهنا ظاهر الاضطراب على ما هو مراد المحقق من العلم  
 الاجمالي لكن قوله فعلم بالكل بعد العلم بذاته وفي نسخة الفصوص  
 وفي بعض نسخ الحاشية بعد ذاته ظاهر في ما هو المشهور من  
 مذهب الفارابي وهو كونه تعالى بالكل بحصول الصور عنده  
 ويمكن تاويله بان المراد هو البعد في الاعتبار اي اعتبار  
 كونه ذاته علما بالكل بعد اعتبار كونه ذاته علما بذاته او بعد  
 ذاته كونه فكلية علم بالكل كونه بعد ذاته صريح فيها

بما تسم

منه



ويؤيده قوله في موضع اخر من الفصوص على الاول بذاته  
لا ينقسم وعلمه الثاني عن ذاته اذا ذكر في نفسه بل بعد  
ذاته انتهى وهو مع ذلك غير مضر بغير المحنة اذ قد عرفت  
ان القائلين بالعلم والاتساع في الواجب ايضا مضطرون  
الى القول بالعلم الاجمالي في العلم الكلي فلما اشار المعلم الاول  
في هذا الكلام الى ان علمه الكلي هو عين ذاته تعالى وشه  
ان علمه تعالى بالكل انما هو بارئ تمام الصور المتكثرة عنده  
فكيف يكون <sup>علمه</sup> ذاته فاشاد او فقه بان العلم المتكثر به  
ليس عين ذاته بل هو بعد ذاته وما هو عين ذاته ليس الا العلم  
الوحداني والاجمالي البسيط فظهر منه مادة هذا الكلام  
لدعوي المحنة من كون العلم الاجمالي عين ذاته تعالى ووجه  
وعلمه بذاته نفس ذاته وفي نسخة الفصوص قوله وعلمه بذاته  
بدون قوله نفس ذاته على ان يكون مجرورا معطوفا على  
في قوله بعد ذاته وبعد علمه بذاته اي فعله بالكل بعد ذات  
ته وبعد علمه بذاته وهو اول اذ ليس هذا موضع بيان  
كون علمه بذاته نفس ذاته فلا تقرب لذكره اللهم الاعل  
التي فيها يدل بعد ذاته بعد العلم بذاته فيكون مؤدى هذا  
الكلام مؤدى الى النسخين معافى بوجه وقوله ويجعل الكل بالنبوة

المراد منه

سبب ومسبب

الى ذاته يعني ازيد من تلك الكثرة على ترتيب سببية وسبب  
كما سيجيء في تقريره وهذا الكلام ايضا ناظر الى العلم التفصيلي كما دل  
عليه قوله بالنسبة الى ذاته ولو كان المراد به العلم الاجمالي ينبغي ان  
يقول ويجعل الكل في ذاته كالا يخفى وقوله فهو الكل في وحدة عود  
الى اول الكلام وكما النتيجة له اعني بيان العلم الاجمالي فار حديث  
كثرة العلم اعني العلم التفصيلي وقع في البين على سبيل وقوع الكل  
كما ان الله ثم ان هذا الكلام ظاهر الانطباق على ما ذهب اليه هذا  
في قوله جيا من ان السبب اي ما لا تركيب فيه ويعني اتصاله بالاول  
تعالى كل الوجود وتقريره ما ذكره اسنادنا الالهى ضاعف الله  
قدرة في الحكمة المشرقة بقوله كل ما هو بسبب الحقيقة فهو بوحدة  
كل الاشياء لا يفترقه شئ من هذا الا ما هو من باب التقابض والاعتدال  
والامكانات لا قلت <sup>فان</sup> ليس بيب فحيثه كون <sup>فان</sup> ان كان بعينها  
حيثه لانه ليس بيب حتى يكون <sup>فان</sup> بعينه مصداق هذا السلب  
بنفس ذاته فكانت ذات امر عديميا ولكن كل من عقل <sup>فان</sup> عقل  
ليس به لكونه التالي بسبب فالفهم لك فثبت انه موضوع للحكمة  
مركب ولو بحسب الذهن من معنى وجودي به يكون <sup>فان</sup> ومنه  
به يكون ليس بـ وغيره من الاشياء السلوية عنه فعلم ان كل ما لا  
يسلب عنه امر وجودي فهو غير بسيط الحقيقة فمعك نقضه كل

بوجه صلاح



كل بسيط الحقيقة مما فغير مألوف عندنا وجوده في فثبت  
ان البسيط لكل الوجودات مرجع اليه الوجود والتمام لمن  
حيث النفايض والاعدام ولهذا ثبت علمه بالموجودات علما  
لبسطا وحضورها عنده على وجه اعلى واتم انتهى اقول  
وتوضيحه ان واجب الوجود لما كان غير حقيقة الوجود  
لا يشوبه نقص ولا عدم وقصور ولا ماهية ولا تركيب بوجه  
من الوجوه بل هو صرف الوجود ومحض التجريد وعلى الكمال  
وكل وجود وكمال وجودا تاما تفيض عنه وترشح منه فكل  
وجود وكمال وجود انبسط على هيكل الممكنات وقوابل الماهيات  
مشوبا بالعدمات ومخلوطا بالنقايط في ضمن الكثرات  
فجميعها مجتمع في واجب الوجود على نحو التمام والكمال  
مشوب بالنقيضة والزوال في ضمن وحدته الحقة فاذا  
سلع به شئ من الاشياء فانما يسلب عنه ذلك الشيء باعتبار  
نقصه وقصوره وماهية الاعتبار خيرية وكاله وجوده  
فان كل موجود غير واجب الوجود فليس بصرف الوجود  
محض التجريد بل مشوب بالنقص والقصور والماهية ولا  
مكان فاذا قيل الواجب ليس بحسب السلوكية ليس الا  
نقص الحسية وقصور المادة لا غير وكذا اذا قيل ليس بجوهر

بالمعنى

وليس بعرض ولا ينفك ولا بعضه لغير ذلك فالسلوب عنه  
ليس الانقيضات تلك الحقائق وماهيات تلك الوجودات  
فاذا دانه تعالى لو كانت بذاته مصداقا للشيء من تلك الوجودات  
موجبات مرجع هو وجود حقيقة لفران لا يكون ذاته تعالى  
غير حقيقة الوجود من طبيعته فان غير حقيقة الشيء وصرف  
طبيعته لا يكون مصداقا للسلب شئ من افراد ذلك الشيء ولا  
لمركب طبيعة ذلك الشيء وذلك هو التوحيد الوجودي الذي  
هو قرة عين المعرفة ونور حقيقة البصيرة واعرف ان كنت اهلا  
لذلك **قوله** ومراتبه اربع انما احتج في علمه بالاشياء الى هذه  
المراتب لانه تعالى يحاك لا ينفك عن العلم بالاشياء في شئ  
من المراتب في نفس الامر فكما انه تعالى يعلم الاشياء في مرتبة  
الاجادها العينية بعين تلك الاشياء فكذلك يجب ان يعلم الاشياء  
في جميع المراتب السابقة على ايجادها وهي مراتب  
وجودات علمها فاولها مرتبة وجوده تعالى اذ هو <sup>العلل</sup>علة  
ومبداء المبادي على الاطلاق في مرتبة وجوده المتقدم على  
جميع المراتب بالذات تعلم الاشياء بالعلم الالهي الذي هو  
عين ذاته وثانيها مرتبة وجودات العقول المحركة النورية التي  
هي وسائط قبضة ووسائل جوده تعالى فلها تقدم بالوجود



على الاشياء التي تحتها في نفس الامر فيجب ان يعلم الاشياء  
 في تلك المرتبة بوجودها اليها العينية اذ ليست هي في تلك  
 المرتبة امتناع وجود العلل في مرتبة وجود العلم يمنع ان  
 تعالى عن العلم بالاشياء في تلك المرتبة عين وجود  
 تلك العلل فوجودات تلك العلل علوم تفصيلية  
 تعالى بل وانها علم اجمالي بسائر الاشياء التي هي معك  
 لها كما ان وجوده تعالى علم تفصيلي لبلذاته وعلم اجمالي  
 لعلولته وانها مرتبة وجودات النفوس المجردة الفلكية  
 اولها تقدم بالذات على الماهيات الجسمانية فيجب ان  
 يعلم تعالى تلك الماهيات في تلك المرتبة لا بوجودها  
 العينية لعدمها في تلك المرتبة بل الماهيات المرتبة باق  
 الاول تعالى لا بواسطة قلم العقل في الواح تلك النفوس  
 فما يكن في العقول تصريفات في النفوس وهناك  
 يمتاز الماهيات بعضها عن بعض ولهذا المعنى عرفنا  
 هذه المرتبة بالروح وبالمرتبة السابقة بالعلم فالصور الكلية  
 الحالية في النفوس المجردة الفلكية علوم تفصيلية لتعالى  
 بتلك الماهيات وعلم اجمالي بافرادها الموجودة في الخا  
 رج فهذه مراتب علم الاجالية وما سوى المرتبة الاولى

بذلك العلم بالاشياء في تلك المرتبة

المرتبة الاولى

من هذه المراتب الثلاث مع المرتبتين الباقيتين من المراتب  
 الاربعة التي ذكرها المحقق مراتب علم التفصيلية فمراتب علم الا  
 جمالي ثلاث ومراتب العلم التفصيلي اربع والمجموع خمس واثني  
 اجالية فقط واثنان تفصيلية فقط واثنان اجالية باعتبار  
 وتفصيلية باعتبار اخر **قول** ما يعتبر عند القلم والنور  
 في الشيعة اشارة الى دفع ما يراي في ما ورد في الشيعة تارة  
 ان اول ما خلق الله نور ي و تارة انه القلم وتارة انه العقل من  
 المنافات وتلك ما ذكره بعض المحققين من ان تلك الالفاظ  
 الثلاثة عبارات عن معنى واحد فان الصادق الاول باعتبار  
 جوهر مجرد عاقل لذاته غير عند العقل وبعبارته كونه واسطة  
 في افاضة نفوس صون جميع ما سيوجد الى يوم القيامة  
 في الواح النفوس المجردة الفلكية كما ان القلم واسطة في رسم  
 الصور العلمية الحاصلة في اذهانتها على الواح الصحيف  
 عبر عنه بالقلم باعتبار ان تلقى الوحي من حضرت المرتبة  
 انما يكون باضال النفس المقدسة النبوية بذلك الجوهر  
 المجرد الذي هو في ذاته وسبب الانكشاف للعالم الربانية  
 لتلك الذات المقدسة كما ان النور المحيظ ظاهر في ذاته و  
 سبب لظهور سائر الاشياء عند الحسن غير عند النور

ذلك المحر



واحيث الى الذات الشريفة صلوات الله عليها وعلى  
 ساير الذوات المطهرة المنتهية منها **قوله** وثالثها كتاب  
 الحجة والاثبات سميت به لان الصور المرئية كانت صورة  
 للجزيئات الكائنة فكان تلك الجزيئات الكائنة الفاسدة فكان  
 ان تلك الجزيئات تحي وتثبت فذلك تلك الصور المطابقة لها  
**قوله** وعلى التحقيق المذكورة وهو ان الواجب الوجود علمين  
 احدهما ونقصه **قوله** فيلزم المثل الافلاطونية اعلم ان المثل الافلا  
 طونية مفسرة هي هنا بالصور العلمية والعلقية العلمية الموجهة  
 لافي موضوع ولا في محل ولا في زمان ولا في مكان وفي باب اثبات  
 وجود الكل الطبيعي بالطابع المرسل الموجود في متن التمهيد  
 وحاشا للاعيان بالذات طينها من حيث هي هي متمايزة في عالم  
 الامر عن الافراد وراء ما لها من الوجود في عالم الخلق من حيث  
 الافراد مخلوط بها غير متميزة عنها وفي باب تفصيل العلم  
 بعالم المثال المتوسط بين عالم الغيب وعالم الشهادة يبرز  
 خبايا الجرم والمادي في مقام اثبات الصور النوعية بالجوا  
 العقلية التي هي ارباب الانواع الموكلة على جملة هيكل اشكال  
 نوع نوع بالتدريج والتشخيص كما ان النفس المجردة بالقياس الى  
 هيكل شخص بعينه وان هي الا ضرب من الملكة المجردة وخلقته

متن التمهيد

الافلاطونية

النوع المفارقة للطبيعة الجبرية الجبرانية والصور الجبرية المنطقة  
 وهذا ضرب من الملكة الجبرانية فليعلم انها باعد التفسيرات  
 الاخيرة باطلا عند التحقيق بالبراهين العقلية وليس ههنا موضع  
 ذكرها **قوله** لزمان يكون جميع الاجادات واجب الوجود مسبوقا  
 بالعالم اي حتى اجاد الصور العلمية ايضا فاذا كان اجاد الصور  
 العلمية مسبوقا بالعالم وكان العلم محصورا في صور كانت تلك  
 الصور ايضا مسبوقة بالعالم وهكذا ان يلزم التساوي في ترتيب  
 الصور العلمية التي هي صورة علمية هي عين ذاته تعالى فيكون  
 حضوره غير حضور علمها مع وجوب التباين بين  
 الحضورين فان قلت كون العلم بالعلم مستلزا للعلم بالعلم  
 لا يستلزم مسبوقة جميع الاجاد اي الموجودات بتلك الاجاد  
 معلومة لكونها مسبوقة بالعلم قلت لما كان وجود العلم  
 سابقا على الاجادات وكان في تلك المراتبة عالمة بذاتها واجب  
 ان يكون علمها المعلولاتها ايضا سابقا على المعلولات لتحقيق  
 الاستلزام بينهما فانما **قوله** ولا يلزم المثل الافلاطونية كما لا  
 وذلك لان المثل الافلاطونية كما عرفت صور علمية لا اشياء  
 لانها الاشياء الحاضرة بذاتها عند مبدءها هذا وعند ذي  
 التمييز تاويل المثل الافلاطونية الى هذا اعني الى العلم المحصور



قال ذوات الاشياء الحاضرة مرجح في حاضرة عنه  
 تعالى ليست زمانية ولا مكانية كما سيلي وان كانت  
 هي في ذاتها زمانية ومكانية فهي من هذه الجهة تشبه الصور  
 العلمية التي ليست زمانية ولا مكانية فيفطر وسمعت  
 استاذنا قدس سره بقول عن استاذ سيد الحكماء والجهته  
 رضي الله عنه انه كان يؤول مذهب النقي والمشاين اعني القول  
 بالعلم الصوري الى مثل ما ذكرنا ويقول انهم اطلقوا الصور  
 على ذوات الاشياء مرجح وجودها في مثل الذوات  
 خبير بذلك لتصريحهم بكون تلك الصور منقردة في ذاته  
 تعالى بخلاف المثل الاطلاقية فان المنقول عن افلاطون  
 انها صور متعلقة لا في موضوع ولا في محل **قوله** واما  
 حضور الصور الادراكية الى قوله فبطريق اخر هو قيامها  
 بامر اخر يعني ان الواجب انما حضور الاشياء بجهتها عنده  
 تعالى بانحاء وجوداتها العينية التي هي قايما بذواتها في  
 الاعيان له تعالى وموجودات عينية قائمة بغيرها  
 وهي حاضرة عنده بانحاء وجوداتها العينية التي هي قايما  
 بغيرها في الاعيان مع موضوعاتها فكذلك من  
 الاشياء صور علمية للعلماء قائمة بذواتهم لا بذواتها

ايضا

ايضا كونها حاضرة بخو وجودها الذي ونحو كونها صورا  
 ادراكية للعلماء عنده تعالى فوجوب حضور تلك الصور لا  
 ادراكية ليس الاستقام على قيام الاشياء المعلومه بتلك الصور  
 للعلماء فان تلك الاشياء معلومة له تعالى بذواتها بل تكون  
 تلك الصور من جهة الاشياء التي يجب تعلق علمه تعالى  
 بجهتها فاذا اعتبر كون تلك الصور في الحضور والتمهودي له  
 قائمة بجهتها التي هي ذوات العلماء ليس كونه تعالى محتاجا  
 في ادراكها الى تلك الحال ليلزم كون تلك الحالة الاله لا ذراكه  
 تعالى عن ذلك بل بوجوب كون تلك الصور بخو وجودها  
 التي هو قيامها بجهتها حاضرة عنده تعالى كحضور الاشياء  
 القائمة بالجوهر عنده تعالى هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام **قوله**  
 فاني قال ان اريد بقولهم اي بقول مورخ الاشكال في ضمن قولهم  
 لو كان العلم بالعلم مستلزما للعلم بالعلم لزم ان يكون جميع  
 الاجادات واجب الوجود مسبوقا بالعلم **قوله** ان ذلك  
 مستلزم للعلم بالعلم قبل الاجاد المعكاه هو الظاهر من دعوى الملا  
 زمة فانه يحتمل ان يكون ترتيب الثاني على المقدم ظاهر حتى بخلاف  
 ما لو اريد الشق الاخر الذي هو قسم هذا الشق فانه قد  
 ثبوت الملازمة على البيان الذي اوردته هناك فذكر **قوله**

الظاهر



وان اريد بالعلم بالعلول العلم التفصيلي كان ممنوعا اي  
 كان كون المراد هو هذا ممنوعا فكان المورد ادعى ان المراد بهذا  
 القول هو هذا وهو اذا كان هذا يلزم ذلك **قوله** واعلم ان الحكماء  
 الملتطمين اولا باس بان يحرر اختلاف الحكماء في علم النوازل  
 تعالى فيقول اختلف الحكماء في ان علمهم بالاشياء  
 هل هو بالصوري بصورة زائدة على تلك الاشياء مطابقة  
 لها ام اقامته بذاته تعالى او بكونه هو اول المعلولات له او قائمه  
 بذاتها ويصير العلم التصوري في الاول مذهب النكسائين  
 الملتطمين والثاني مذهب تاليس الملتطمين والثالث مذهب  
 افلاطون الالهية على ما هو المشهور وهو محصور بنفس الاشياء  
 لغو وانكشف ذاتها عنه بدون حاجة الى حصول  
 صور زائدة على ذاتها على التفصيل المذكور ويسمى بالعلم  
 المحصورى اما مطلقا كما هو الحق وهو الظاهر من مذهب  
 الشيخ الاشراق واما كذلك في المعلولات القريبة واما في  
 المعلولات البعيدة فيحصل صورها في القربة كما هو  
 الظاهر من مذهب المصو والظاهر من كلام المعلمين ارسطو  
 وابي نصر والشيخ الرئيس واتباعه وبالمجمل جمهور المشائين  
 اختار مذهب النكسائين وتقرير العلم الصوري على ما قال

النكسائين

والله اعلم

الشيخ في الشفا ان المعنى المعقول قد يوجد من الشيء الموجود  
 كما اخذنا عن الفلك بالرصد والحس صورة المعقولة و  
 قد يكون الصورة المعقولة غير مأخوذة عن الوجود بالعكس  
 كما ان العقل صورة بناءية تختص بها ثم يكون تلك الصورة  
 المعقولة محركا لعضائنا التي توجد بها فلا تكون وجدت  
 فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسب الكل الى العقل  
 الاول الواجب الوجود هو هذا فانه يعقل ذاته وما توجب  
 ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون الخيزر الكل فينبع صورة المعقولة  
 صورة الموجودات علم النظام المعقول عنده لا على انهما  
 تابعية لاتباع الضوء للخيال والاستحسان للمحال بل هو عالم كيفية  
 نظام الخيزر في الوجود وانه عنده وعالم بان هذه العالمية يفيض  
 عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيزر ونظاما انتهى و  
 هذا هو كون علمهم بالصورة واما كونها مرتبة في ذاته تعالى  
 فقد صرح به في الاشارات ويظهر ظهورا بينا ميل اليه  
 في الشفا كما استقله عنه انشاء الله تعالى واما تقرير مذهب  
 الثاني وهو مذهب تاليس اعني حصول الصورة في المع  
 الاول فمانقل عنه في الملل والنحل انه قال ان القول الحكيم  
 مرقله هو ان المبدء ولا شيء مبدء فابدى الله ابدع ولا صورة له



عنده بالذات لان قبل الابداع انما هو فقط واذ كان  
هو فقط فليس يبق حجه وجهه حتى يكون هو صورة او  
حيث وحيث حتى يكون هو ذا صورة والوحدة الخالصة  
ينافي هذين الوجهين هو يولس ما ليس باثبات واذ كانت  
هو يولس لا يثبت فالتأني في الامور في مقام فليس ايلي  
شياء لا يحتاج ان يكون عنده صورة ثم قال ايضا فلو كان  
الصورة عنده لكانت مطابقة للوجود الخارج ام غير مطابقة  
فان كانت مطابقة فليتعذر الصورة تعدد الوجودات و  
كلتا انها مطابقة للكلبات وجزئياتها مطابقة للجزئيات  
وليفغير تغيرها كما يتكرر تكررها وكل ذلك محال لان  
الوحدة الخالصة وان لم يكن يطابق للوجود الخارج فليست  
صورة انما هو شي اخر قال كذلك ابداع العنصر في صورة  
الموجودات والمعلومات كلها وانبعثت من كل صورة  
في العالم على المثال في العنصر الاول فحل الصور ومنبع  
الموجودات هو ذات العنصر ما من موجود في العالم  
والعالم المحيى الا وفي ذات العنصر صورة له قال ومن كان  
الاول الحق انه ابداع مثل هذا العنصر فما يتصوره القائمة  
فطائفة تعان فيها الصور يعني صور المعلومات فهذه

مبدءه ويتعالى بوحدة ائنه وهو يتعالى عن ان يوصف  
بما يوصف مبدءه انتهى ما قصدنا نقله واما المذهب النسطوري  
الى افلاطون فلم نجد له في كلام احد سوى هذا العنوان تفسير  
محصلا المعنى كون الصورة العلية قائمة بذاتها راسخ في العالم  
بنقله من كلام الشيخ انها صور مفارقة على من لم يثبت موضوعه في  
صفحة الربوبية وهذا كما ترى حواله على مجهول واما المذهب الاخير  
اعني العالم الحضور في تقريره ما افاده المعلم الاول الشيخ الاشراق  
فيما مره قال في التلويحات كنت زمانا شديد الاشتغال  
كثير الفكر والرياضة وكان يصعب علي مشقة العلم وما ذكر  
في الكتب لم يتفعل فوقعت ليلة من الليالي خلست في شبه نوم  
فاذا نايلت غاشية وبرقة لامعة ونور شعشعاني مع مثل  
شيخ انساني فرأيت في اذهاني غياث النفوس وامام الحكمة  
المعلم الاول على هيئة اجيئة وابته ادهشة فلقاني بالحب  
والتعظيم والتسليم حتى زالت دهشة وتبدلت بالانس  
وحشني فتكوت اليه من صعوبتي عن هذه المسئلة فقال  
ارجع لانفسك تتخل لك فقلت كيف قال انك يدرك  
لنفسك فاذا راككت لذاتك بذاتك او غيرها فيكون ذلك  
اذا قوة اخرى او ذات تدرك ذاتك والكلام عامد وظاهر



استحالة واذا ادركت ذاتك بذاتك باعتبار اثر في ذاتك  
فقلت بلى قال فان لم يطابق الاثر ذاتك فليس صورتها  
مما ادركتها قلت فالأثر صورة ذاتي قال صور تلك لنفسك  
مطلقة او مخصصة بصفات اخرى فاخبرت الثاني فقال  
كل صورة في النفس هي كلية وان تركبت ايضا من كلمات  
كثيرة فهي لا يمنع الشكك لنفسها وان فرضت معها تلك فلما  
اخر وانت تدرك ذاتك وهي مانعة للشكك بذاتها فليس هذا  
الادراك بالصورة فقلت ادرك مفهومنا فقال مفهومنا  
مرجيت هو مفهومنا لا يمنع وقوع الشكك فيه وقد  
علمت ان الجزئية مرجيت هو جزئية لا غير طي وهذا انا ونحن  
وهو لها معان كلية مرجيت مفهوماتها الجزئية دون  
اشارة جزئية فقلت فكيف اذا قال فلما لم يكن علمك بذاتك  
بقوة غير ذاتك فانك تعلم انك انت الذي لك لذاتك لا غير  
ولا باثر غير مطابق ولا باثر مطابق فذاتك هي العقل والعلم  
فقلت زدني فقال تدرك بذاتك الذي يتصرف فيه ادراكا  
مستمر لا يغيب عنه فقلت بلى قال الحصول صورة  
شخصية في ذاتك وقد عرفت استحالة فقلت لا  
على اخذ صفات كلية قال وانت تحرك بذاتك الخاص

درك

وتعرفه بذاتنا خاصا جزئيا وما اخذت من الصورة نفسها  
لا يمنع وقوع الشكك فيها فليس ادراكك ادراكا لذاتك التي  
لا يتصور ان يكون مفهوم لغيره ثم اما افادت مركبتا النفس  
تتفكر باستخدام التفكير وهي تفصل وتركب الجزئيات و  
الحرد والوسطى والتخييل لا سبيل لها الى الكلمات لانها  
جزئية فان لم يكن للنفس اطلاع على الجزئيات فكيف  
فكيف تركبت مقدماتها وكيف تنزع الكلمات من الجزئيات  
وفي اي شيء يستعمل التفكير وكيف تأخذ الخيال وماذا يفيد  
تفصيل التخييل وكيف يستعمل الفكر للعلم بالشيء ثم التخييل  
جزئية فكيف تدرك نفسها والصورة المأخوذة منها في النفس كلية  
وانت تعلم بتجربتك ووهبك التخصيص الموجودين ودرست  
ان الوجود ينكرها قلت فارشدك خبرك الله عن زهرة العلم  
خيل او اذا دريت انها يدركت لا باثر مطابق ولا بصورة فاعلم ان  
التعقل حضور الشيء للذات المجردة عن المادة وان شئت قلت  
عدم غيبته عنها وهذا ثم لانه يعلم ان الشيء لذاته وغيره  
الشيء لا يحيط لنفسه ولكن لا يغيب عنها اما النفس في مجردة  
غير غائبة عن ذاتها بقدر مجردة لها ادركت ذاتها وما غاب عنها  
اذا لم يكن استحصار عقلية كالسما والارض ونحوهما فاستحضر



الجزئيات

صورة امر الجارية في قوي حاضرها واما الكليات في  
ذاتها اذن المذركات كليات لا تنطبق في الاجزاء والمذركات هي نفس  
الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور وان قيل الخارج انتم له  
فذلك بقصد ناك وذواتها غير غائبة عن ذاتها ولا بد منها  
جله ما لا قوي لبدنها جلية ما وكان الخيال غير غائب عنها  
فذلك الصور الخيالية فيذكرها النفس بحضورها لا تمثلها  
في ذات النفس ولو كان تجرّها اكثر لكان الادراك بذاتها اكثر و  
اشد واشد ولو كانت لسطها على البدن اشد كان حضورها  
واجزالها اشد ثم قال في العلم ان العلم كمال الوجود من حيث  
مفهومه ولا يوجب كثرة الفجوب الواجب وجودة الله كمال  
للوجود من حيث هو وجود لا يوجب كثرة فلا يمتنع والممكن العام  
على واجب الوجود يجب له ولا يمكن بالامكان الخاص شيء عليه  
فيوجب فيه جهة امكانية فيكثر ثم قال فواجب الوجود في  
مجردة عن المادة وهو الوجود الجاهل الاشياء حاضرة له على اضا  
مبدأية تسلطية لان الكل لانه ذاته فلا يغيب عنه ذاته ولا  
لازم ذاته وعدم غيبته عن ذاته ولولاه مع التجرد عن الما  
هو ادراكه كافرنا في النفس ورجع المحاصل في العلم كله الى  
عدم غيبته التي عن الجرد عن المادة صورة كانت او غيرها

فلا يمتنع

فلا اضافة مجازية في حقته تعالى وكذا السلوب ولا يحل بو  
حدائته تكثر اسمائه بهذه السلوب والاضافات ولو كان  
على غير بدنها سلطنة كما على بدنها لا ذكرناه كادراك البدن  
على اسبق من غير حاضره صورة فتعين من هذا ان لكل شيء  
محيط وادراك اعداد الوجود هو نفس المحضور له والتسلط من غير  
صورة ومثال ثم قال في كمال في العلم هذا انتهى ما اردنا نقله  
من كل اتم الشريعة وحكمة اللطيفة ولعلك تغدو في نقل هذا  
الكلام الطويل فانه فيه شفاء العليل ورواء القليل **قوله** و  
الابن يعقل انه بالتمام اي بالكنة او بالجملة التي بها صارت  
علة للمزوماتها وكلاهما في الواجب واحد وهذا اشارة  
الى ما اشتهر من ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول  
لا مطلق العلم بها والمراد ما ذكرنا **قوله** فليس مما يضيف بها  
فان معنى ايضا والنتي يعرض ان يكون ذلك العرض محمول عليه  
او مبدل محمول عليه ولوازمه على تقدير وجودها في ليس  
محمولة عليه في محمول وهو نظا ولا مبدل محمول عليه وذلك  
لان العالم الذي هو محمول عليه ليس حمله عليه باعتبار وجود  
حمل تلك الصور فيه ليكون مبدل بل حمله عليه انما  
هو باعتبار كونه مبدل لتلك الصور ومصدرها لها اعني



كونه بحيث يصدر عنه تلك الصورة منكشفة له تعالى  
 يدل عليه قوله بعد ذلك فاذا وصف بأنه يعقل هذه الامور  
 فانه يوصف به لانه يصدر عنه هذه الامور محليها وتوحيده  
 ما قاله المصنف قد مره في شرح رسالة العلم وسينقل المحقق  
 روحه وحاصله ان العالم بطلق على من يتمكن من استحضار العلويات  
 اي وقت شاء على المستحضرها بالفعل كالكتاب على القادر  
 وعلى المباني لها واطلاق العالم على الاول بقا انما هو بالاعتبار  
 الاول فهو بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه عالما الى شئ  
 غير ذات له وليعلم ان المراد بالاضاف هو الاضاف بصفة  
 حقيقة غير اضافية فلا يوجب كون تلك الصورة مبدلا  
 فيه تعالى بالعلوية الاضافية فانه لا يحتاج في احتياجه  
 تعالى في الاضافات الى غيره تعالى بل الاشياء انما هو في  
 الصفات الحقيقية وهما اشار الى دفع ما يظن وبه علم  
 من لزوم كونه تعالى متصفا بصفات غير اضافية ولا  
 سلبية وكونه قابلا لافعالا فادفع الاول فقد عرفت واما  
 دفع الثاني فيان يقال ان ههنا اشتباها بين القبول بمعنى  
 الاضاف والانعغال والقبول بمعنى مطلق المعروضة والو  
 صوفية وفرق بين الموصوفية والتصفية فان الثاني

لا يمكن بدون الانفعال بخلاف الاول

لا يمكن بدون الانفعال بخلاف الاول والحال انما هو اجتماع  
 الفعل والقبول بمعنى الانفعال والاضاف لا مطوقد عرفت انه  
 لا يلزم ههنا قال الشيخ في التعليقات ما حاصله انه فرق بين ان  
 يوصف جسم بأنه ابيض لا ان البياض يوجد فيه من خارج وبين  
 ان يوصف بأنه ابيض لا ان البياض من لوازمه واذا اخذت حقيقة  
 الاول فاعلم على هذا الوجه ولوازمه على هذه الهيئة استمر هذا المعنى  
 وهو انه لا كثر فيه وليس هناك قابل وفاعل بل مرجع شئ هو  
 قابل وفاعل وهذا الحكم يطرد في جميع البسائط فان حقايقها  
 هي لزوم عنها اللوازم على انها من حيث قابلة فاعلم فان في  
 البسيط عنه وفيه شئ واحد واما قوله او ينفعك عنها  
 فهو اشارة الى دفع لزوم كونه تعالى محلا لمعلولاته الممكنة فان  
 ذلك انما يكون محالا لو لزم انفعالها عنها وليس بلزوم  
 ولما لزوم كونه تعالى محلا لمعلولاته المتكثرة فدفع الشيخ في  
 مواضع من كتاب التعليقات وغيره وحاصله ان هذه  
 الكثرة انما بعد الذات الماحدية بترتيب سببي ومسببي لا  
 فلا يشتمل بها وحد الذات الاتري ان صدور الموجودات  
 المتكثرة عنه تعالى لا يقدح في بساطة الحق لكونها صادرة عنه  
 على الترتيب العلوي والمعلولي فلك معلولاته المفصلة الكثيرة

انما هو



انما ترتب عنه على وجه لا يتشمل بها وحدة الذات الا  
 ترى ان قصد و الموجدات المتكثرة بها الوحدة والهرقة  
 فتلك الكثرة يرتقي اليه ويجمع في واحد محض فمحي  
 مع كثرتها اشتملت عليها احدية الذات اذا ترتب  
 يجمع الكثرة في واحد وهذا ما وعدناك عند شرح قول  
 المعلم الاول فهو الكل في وحدة **قوله** فان كونه واجب الوجود  
 بذاته هو عين كونه للوازمه علة لقوله فليس مما يضيف  
 بها يعني ان كمال الواجبية لا يحصل له بقية تلك اللوازم بل  
 عليه **قوله** بل ما صدر عنه انما يصدر عنه بعد صدوره  
 وجوده وجودا تاما كاملا يعني فليس مما يضاف بها بل  
 ما صدر عنه افتد **قوله** واما يمنع ان يكون ذات محلا  
 لآخر فينفعل عنها بان يكون من خارج او يستكمل من خا  
 رج او يستكمل بها استكمال ذاتيا ويتصف بها يستكمل  
 استكمال اوصفيا وقوله بل كماله في انه بحيث يصدر عنه  
 هذا اللوازم اي ليس كماله بالانفعال عن تلك الاغراض  
 والاستكمال والاضاف بها بل كماله افتد **قوله** ولوا  
 ذاته هي صور معقولات لانه اهتد لقوله فمعقولات اول  
 فعلية واعلم ان المعقول فعلية والانفعالي اما المعقول

الانفعالي

الانفعالي فما يكون جهة وجودية مغايرة بالذات بحكم كونه حا  
 لمدركة كافي تعلقنا الاشياء والخارجة عنا والمعقول الفعل  
 ما يكون جهة وجوده وصدوره عن فاعله بعينها هي جهة  
 حضوره لمدركة ولا يكون مغايرة بينهما الا باعتبار كما في  
 تعلقنا افعالنا الذاتية الصادرة عنا حال كونها صا  
 عنا وح فلا واسطة منهما والشهود ان العلم اما سبب  
 لوجود العلول في الخارج كما ان المصور شيئا ففعلية وهو الفعل  
 او مسبب عن وجود العلول كما اذا اشتهرت شيئا ففعلية و  
 وهو الانفعال وهذا هو ذلك كما ان الصوة الامور المستقبل  
 التي ليست فعلية **قوله** وليس بمجد من الوجود ان اي لا فعله  
 كاملا او واجب الوجود بهذه الحقيقة او لا يضاف بها بل انما  
 تعرفه او يضاف بالحقيقة الاخرى وفي بعض النسخ وليس بمجد بل  
 والظان اشياء ولا فكاك ينبغي ان يقول كونه بحيث فتدبر  
**قوله** وصاحب الشفاء فيه متحيزين وهذين الذهبيين  
 لا بد لتقليل من الشفاء من المقال لبطر حقيقة الحال قال في فصل  
 معقولات البيان نسبة العقولات اليه تعالى بعد ما ثبت  
 كون عقولنا الاشياء بالصورة لا بد وانها سان فقلنا ان  
 منه فيما مر كلا ما بهذه العبار فبقي لك النظر في حال وجودها



معقوله انها يكون موجوده في ذات الاول كالواحد التي هي حقيقة  
او يكون لها وجود مفارق لذاته وذات غيره كصور مفارقة على  
ترتيب موضوعه في صنع الربوبية او من حيث مرجوه  
في عقل النفس اذا عقل الاول هذه الصورة مكث في انهما كما  
فيكون ذلك الفعل والنفس كال موضوعه لتلك الصورة  
المعقوله ويكون معقوله على انها فيه ومعقوله من الاول  
على انها عنه ثم قال واجعلت هذه العقولات اجزاء ذات  
نه عرض يكون وان جعلها الواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون  
من جهةتها واجب الوجود ملاصقة ممكن الوجود اجزاءها  
امورا مفارقة لكل ذات عرضية الصور الا فلاطونية وان  
جعلتها موجودة في عقل ما عرض ايضا ما ذكرناه قبل هذه  
من الحال وشارطه ما ذكره قبيل هذا القول مما حاصله لو  
كانت تلك الصور المعقوله من شئ في عقل او نفس فنزل  
في جملة ما الاول بعقل فانه مبدء له فيجب ان يكون صدوره  
عنه على سبيل بعقل الخبري على سبيل ما اذا عقل خبر الوجود  
وتنقل الكلام الى ذلك التعقل وسم ثم قال بعد جملة ما ذكرنا  
فينبغي ان يفهم خبره في التخاص عن هذه الشبهة وتحفظ  
ان يكثر ذاته ولا يتبلى بان يكون ذاته مأخوذة معاصاة

والله اعلم

ما يمكن الوجود بانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة  
الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم الربوبي عظيم جدا فقول  
ولا يتبلى اه صرح في اختيار الذهب الاول وفي قوله ويعلم اه اشارة  
الى ذلك وح فلا حيرة في كلامه واصلا وتدرية بين الشقوق  
لا يدله على اختياره بل هو ذاته وعادته كما لا يخفى على من له وان  
يتبع لكلامه على ان الخبر لو كان كان بين هذين الذهبين و  
الصور الا فلاطونية وكون العقولات اجزاء لذاته جميعا فلا  
وجه لتخصيصه بكونه بين هذين الذهبين فقط **قوله** لما كان  
في كل منهما اتماني الاول فيما نقلنا منه من ان تلك المعقولة  
لوجعلت لواحق ذاته عرض لذاته لا يكون من حيثها واجب  
الوجود بملاصقة ممكن الوجود واطاني الثاني فما ذكرنا  
منه ايضا من انه يلزم ان لا يكون صدوره على سبيل تعقل  
الخبر **قوله** الا بالاشارة يمكن ان يكون هذه الاشارة في قول  
واستناد كل شئ الى الشئ الاستدلال بكون العلم بالعلّة  
مستلزم للعلم بالمعلول الصق العلم قبل اليجاد ويمكن ان  
يكون في قوله ولا يستدعي العلم صوراً مغايرة للمعلومات  
عند ذاته نعم ان يكون العلم صوراً مغايرة ولا ينف ان يكون  
مغايرة فبقي احتمال علم بكون مغاير للمعلوم ولا يكون صوراً



وهو العلم الإجمالي الذي هو عين علم ذاته بل عين ذاته فأن  
ذاته نعم مغايرة لمعلولاته وليست صورة لها فتأمل **قوله** و  
اختار المذهب الثاني فإن حاصل هذا المذهب هو أن  
الواجب عالم بالجواهر الأول وبالصور التي فيه بالعلم  
المحسوس وبسائر الأشياء بتلك الصور فانه لما نفى كون  
علم الواجب بالصور الحاصلة في ذاته وليس ممن ينبغي علم الأول  
مطلقا ثبت كون العلم بالصور وبما حل فيه الصوريا  
محسوسا وهو بعينه اختيار المصنف من شرح الأشعار  
بعد ما ناقض كلام الشيخ في كون علم الأول تعالى بالصور المراد  
شبهه في ذاته وبين عدم احتياجه تعالى علم بمعلولات  
تعالى ذاته الى صور منزهة على ذوات تلك المعلولات  
وعدم مغايرة ذات المعلول الأول وعقل الأول تعالى  
له بالذات بل بحض الاعتبار بهذه العبارة ثم لما كانت  
الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها الحصول  
صور فيها وهي تعقل الأول الواجب ولا موجودا ولا هو  
معلول للأول الواجب كانت جميع صور الموجودات  
الكيفية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها  
والأول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور

الصور

لا يصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك  
الوجود على ما هو عليه فأرقلت قوله وكذلك الوجود على ما  
هو بل عليه على كون علم الواجب باعيان الأشياء التي صورها  
حاصلة في الجواهر العقلية أيضا محسوسا وهذا ليس في المذهب  
الثاني لأن حاصله أنه تعالى لا يعلم سوى المعلول الأول والأصو  
حاصلة في المعلول الأول كان حاصل المذهب الأول أنه تعالى  
لا يعلم شيئا مقاسم ذاته من الموجودات العينية لا بصورها  
حاصلة في ذاته نعم قلت نعم لكنه صرح في شرح رسالة العلم  
بان إذا كانت معلولاته البعيدة كالماديات والمعدومات التي  
من شأنها إمكان أن يوجد في وقت أو يتعلق بموجود يكون  
بارتناها صورها المعقولة في المعقولات القريبة التي هي مد  
ركات لها أولا وبالذات وكذلك **قوله** أن ينتهي الى ادراكها  
بارتناها في الذات يدركها انتهى وهذا صريح فيما ذكرنا على أن  
ذلك ليس بضاعا على ما ذكرت لاحتمال أن يكون المراد ذلك تعقل الوجود  
بنفس تلك الصور القائمة بالجواهر العقلية لكونها مطابقة له  
وعلى ما هو عليه فانه لو كان المراد ما ذكرت لكان هذا القول لغوا  
كما لا يخفى على المتدبرين هذا غاية ما يمكن في توجيهه يقال في توجيه  
التطبيق بين مذهب المصنف وبين المذهب الثاني فتأمل **قوله**



لاني مذهب الاول من الامور المذكورة اه قال بعد تقرير كلامه  
 الشيخ لا شك في ان القول بتقرير لوازم الاول في ذاته قول يكون  
 الشئ الواحد فاعلا واثلا معا وقول يكون الاول موصوفا  
 بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول يكونه محلا للمعلول انه  
 الممكنة المتكثرة نعم عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلول الاول  
 غير مبين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يبينه بل انه  
 بل يتوسط الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من هذا  
 الحكماء فلهذا مفاسد خمسة اوردوها المصير على التخييل والحب  
 ان دفع اكثرها موجود في كتب التخييل وغيره ولعلهم يسمعون عند  
 المصنف قد مر ستره لكن كما ينبغي ان ينسحب الى مواضع الخلل  
 فيما دفعوا به تلك المفاسد والحق ان شيئا من تلك المفاسد  
 لا يرد عليه كما عرفت بل الذي يدفعه بل المذهب الثاني ايضا  
 بالنسبة الى الاشياء غير المحو له الاول هو ان العلم بانكشاف  
 ذوات الاشياء بوجوداتها العينية اتم في باب العلم من  
 ارتسام صورها الا ان يشك في ذلك عاقل وهو يمكن  
 في حقه تعالى فيجب ان تصادف بخلاف العلم الارشادي لكونه  
 انقص منه فيكون نقصا في حقه تعالى فان قلت فما تقول  
 في العلولات البعيدة من الامور المادية والحزبات المكانية

المورد

الفاسدة وكيف يمكن حضورها عند تعامل كونها مادية ومختصة  
 بزمانه وجوداتها وكونه بحجرة الزمان ابد يا قلت اما المادية فقد مر  
 هنا ان التجرد عن المادة ليس شرط المطلق العقل بل انما هو شرط العقل  
 الارشادي لا الحضور في ولا امتناع في حضوره الارشادي عند الحزبات  
 امتناع في كونه معلولا للعلو واجبة الحصول مع المعلول وليس  
 المراد هو الحضور المكاني الوضعي بل انما المراد الحصول بنفس الذات  
 كحصول العلم عند العلة واما في الامور الكائنية الفاسدة الزمانية  
 فنقول نسبة كافة الزمانيات الى تعالى نسبة واحدة كنسبة  
 قاطبة المكانيات وليس له تعالى بالنسبة الى شئ من الزمانيات  
 قبليته زمانية ولا بعدية ولا مقارنته زمانيان لعدم اختصاصه  
 بزمان من الزمان بل وجوده محيط بكليته الزمان كالسلسلة بالنسبة  
 الى شئ من المكانيات فوقيته ولا غيبته ولا مقارنته مكانية  
 لعدم اختصاص وجوده تعالى بواحد من الامكنة بل هو محيط  
 بكليته المكان فالامتداد الزماني بطوله بالنسبة الى تعالى  
 كان واحدا وان الامتداد المكان بنفسه بالنسبة الى نقطة  
 واحدة لا يتوقفان فيما ذكرنا التزام قدم كل حادث فانا نقول  
 ان الحادث في وقت وجوده حاضرا له ومنكشف عنه مع كونه  
 نغيب الازل وهذا الذي ذكرت وان كان منقولا عن الحكماء كما

ان كل حادث فهو حاضر  
عند بل نقول

سبيلك



في الشرح الا انه قالوا انك في التمهود العلم انك هو محجب الار  
 لسان في ذاته تعالى اوفي شئ اخر على اختلاف الذهبين كما عرفت  
 لا محجب الوجود العيني وانا اقول انك ذلك محجب الوجود العيني  
 ولو تظنوا ذلك لاستبواه من تحت التكاليفات في تصحح  
 نعم بالاشياء والدليل على انهم لم يتفطنوا ذلك ما قال الشيخ  
 في الفصل المذكور من الشفاء ولا تظن ان الاضافة الفعلية اليها  
 كيف وجدت والا لكان كل مبدء صورة في مادة من شأن  
 تلك تعقل متدبر ما من تخير غيره يكون هو عقلا بالفعل  
 بل يلزم هذه الاضافة اليها وهي حال معقولة ولو كانت متو  
 وجودها في الاعيان لكان انما يعقل ما يوجد في كل وقت  
 ولا يعقل المعدوم منه في الاعيان التي ان يوجد الى اخر ما قاله  
 هناك وايضا فان المص مع كونه مطلقا على هذا الكلام من  
 الحكماء وشدة مبالغة في تقريره وتصحيحه فخرج رسال العلم  
 على ما سينقله قد جعل اذا كان تعال معلولا تبعد من  
 ديات والعدومات التي من شأنها ان يوجد في وقت  
 بارشام صورها في معلولا تبعد من القسبة نقلنا عنه وهذا  
 ادل دليل على ان القربين لهذا المطلب العالي امتيازوه باعتبار  
 التمهود العلم الارشاد لا محجب الوجود العيني والحاصل ان

من غفتم

عدم تظنهم لذلك مع شدة تقريرهم لا من غيب لكن تظنهم  
 له والقول مع ذلك بل قالوا اغرب **قوله** وانشاء في التحقيق الذي  
 ذكره تادوان ان اراد العلم الاجمال او اياه والتفصيل فلا اشار فيه  
 كما لا يخفى على من رفع اليه وان اراد التفصيل وكون علمه على مصلو  
 لا القسبة بنفس ذاتها ومعلولا تبعد البعيدة بالصورة  
 المحالة في المعلولات القسبة والمذكور فيه ليس الاشد  
 تقرير لذلك فلا معنى لكونه انشاء اليه **قوله** ثم قال ملاحظ  
 راجع الى ما ذكرته في مراتب العلم التفصيلي الا كون المعلولا  
 البعيدة في مرتبة ايجادها منكشفة لم تعد بذواتها فانه مذكور  
 فيما ذكره الحاشية **و** من مراتب العلم التفصيلي وليس فيما ذكره المص في  
 شرح رسال العلم منه رسم ولا اثر بل ما ذكره بعد الكلام المنقول  
 ليس الا ان اذكره معلولا تبعد البعيدة بارشام صورها في معلولا  
 القسبة وهي من شأن جميع الصور وهي التي يعتبر عاينها بالكتا  
 البين وتارة بالروح المحفوظ ويسمى بالحكماء بالعقول الفعالة  
 والحاصل ان القول بان علمها بالجزئيات المتغيرة قبل ايجادها  
 علم حصول وبعد ايجاد علم حضور في الوجود في كلام المص  
 ولا كلام احد من المعتمدين ونحوه ان ذلك امر توهم الحاشية  
 ومن في ملتقى من بعض كلمات المص وغيره وظنى ان ذلك



امر لا ينبغي ان يعتقد من عرف حقيقة كونه مجردا عاين التجرد  
 ومنزها عن الصفود الوقوع في شيء من الازمنة والامكنة و  
 من ان يتحد بالنسبة اليه شيء لكن فهم ذلك حقيقة لا يمكن  
 الا بعد التجرد بالكلية نعم يمكن الاعتقاد به بملاحظة البراهين  
 واطراف القياسات المؤدية الى وجوب كونه تعالى منزها عن  
 نفسها من التحد بشرط دفع حكم الوهم بالكلية ولقي من يشتر  
 له ذلك فالتد اعتقدته في علم الواجب بالاشياء الكلية والتج  
 شيئا انه يجبرها علم حضوره انكشافه وانه تعالى في الازل يرى  
 الاشياء في الابد وفيما بينهما بالانكشاف ذواتها لديه وان كان  
 بعضها بالنسبة الى بعض غير موجود بعد وغايبا عنه وليس  
 علمه بشيء من الاشياء بارئ تمام صورة لفي ذاته ولا في غيره  
 جميع الصور والنقوش الادراكية الحاصلة في المدارك العالية  
 والشافة لتصورية او ضد بقية صادقة وكاذبة بل جميع الاد  
 همام والخيالات لكل متوهم ومخيّل حاضرة عنده تعالى  
 مع مداركها التي هي محالها ومعلومة نعم بنفس تلك الصور  
 وليس تلك الصور علما له نعم بما سوى ذوات تلك الصور  
 والعلومات بتلك الصور للمدراك المذكورة معلومة له نعم  
 بنفس ذواته لا بتلك الصور ومن هذا ظهر كيفية علمه

بالمتنوعات والعدومات راسا ايضا **قوله** ولما تغير السؤال و  
 الجواب على وجه ذكره التما قول ما ذكره الشافعي جواب السؤال بقوله  
 والجواب منع كون العلم نسبة محضة اه ليس شرعا لقول المصنف و  
 التغاير اعتباري بل شرجه ما بناء على التسليم بقوله سلمنا كون  
 العلم نسبة محضة اه كما صرح به بقوله والى هذا اشار بقوله  
 حيث قال ان هذا دون ان يقول اليه اولا ذلك لكنه لما بني  
 السؤال على العلم بنفس النسبة وجواب المصنفية على تسليم وظاهر  
 انه يمكن منعه ايضا اشار في تقرير الجواب الى ذلك او لا وهل  
 جواب المصنف على الثقل الا انه اسند النع المذكور بما لا يناسب  
 مذهب المصنف وذلك هين جدل لكن بقي شيء آخر وهو ضرورة  
 لبناء السؤال على كون العلم بنفس النسبة بل كيفية كونه مستلز  
 لروح لا يمكن منعه وبناء تقرير المحنة للسؤال انما هو على ذلك  
 فتدبر **قوله** الانسب ان يقي لما حمل السؤال المصنف والتغاير  
 على جواب استدلاله من نفي علم الواجب بذاته ونفي الجواب  
 عن استدلاله من نفي علمه بما سواه حمل هذا الكلام على جواب  
 استدلاله والمحنة لما حمل الكلام السابق عن الجواب عن  
 كلام الاشياء مستدل بالين جعل حمل هذا الكلام على نفي قول  
 من ذهب الى ان تمام صور العقولات في ذاته انسب لا تقتصر المقام



نفي هذا الذي ايضا ولا ذكرنا فضل عليه دون ان يخطئه فتد  
 بتر **قوله** بالمشاكلة ما من غيرك وذلك لان الصورة العقلية  
 فايضا من العقل **الاشكال** وليس للنفس بالنسبة اليها الا القبول  
 والاستعداد فقط **قوله** بل انما ضاعف اعتبار انك المتعلقة  
 بذلك او بتلك الصورة فقط اي كل منهما فقط يعني ان  
 تضاعف الاعتبار قد يكون باعتبار تعلقها بذلك فقط  
 وذلك في صورة علمك بتلك الصورة وقد يكون على سبيل  
 التركيب اي باعتبار تعلقها بكل منهما وذلك في صورة  
 علمك بانك عالم بتلك الصورة فانك ح عالم بتلك وتلك  
 الصور معا وفي كل منهما لا بد من تضاعف الاعتبار **قوله**  
 قال الشبل بحضور الاشياء انفسها عنده ان هذا الاشكال  
 مشهور قد استصعبوه وهو انه كيف يمكن القول  
 بحضور المعدادات في الخارج واحوالها خصوصا  
 المتغيرات الوجود عنده تعالى والحال انها احقاؤها  
 ثابتة حتى يتصور **حضوره** عنده تعالى والحال انها الحوا  
 قبل ارضته وجوداتها مع وجوب كونه تعالى عالما في الا  
 دل بها والجواب عنه على ما تقر رغبته اما عن الحوادث  
 فيما من استواء شبيهه تعالى الى جميع اجزاء الزمان

الفعال

انهم

ممكن  
حضوره

والله اعلم

والمكان وما فيهما واما عن المعداد والمتمتع فهذان المعداد  
 والمتمتع ليس شيئا في الخارج والله بكل شيء عليم وباعتبار اد  
 شامهما في الازهان شيئا وحاضرا بنفس صورته الارضية  
 مية مع ما ادرتمت فيه عنده تعالى فلا اشكال اصلا  
 واجاب المحقق الفري عن هذا الاشكال بما حاصله ان ذات  
 تعالى علة مقتضية للاشياء اما بواسطة ابد ونها والعلم  
 التام بالعدة بجميع وجوهها مستلزم للعلم بالمعلول ككنا  
 لمعدومات والحوادث والمتغيرات متعينة بهذا الاقضاء  
 غير غائبة ولا سبيل لنا للمعرفة فتكنه هذا الحضور والتعين  
 كما لا سبيل لنا للمعرفة فتكنه ذاته انتهى والحجب انه كيف جعل  
 ذاته تعبر مقتضية للمعدومات والمتغيرات وكيف جعلها  
 متعينة حاضرة مع ان التعيين والحضور لا يمكن بدون **حضوره**  
 ومع ذلك تفاخر فقال ملا وهذا غاية ما يقال في هذا المقص  
 المحرر في الفحول من ذوالعقول هذا واكتفى بعضهم في  
 كيفية علمه بالحوادث قبل اليجاد بالعلم الاجمالي الذي هو عين  
 ذاته تعالى وعقله عن ان الاشكال انما هو في وجوب كونه تعالى  
 عالما في الازل بخصوصيات الاشياء واحوالها من حيث  
 التعيين والامتيان والعلم الاجمالي لا يصلح لذلك والمحقق



الفخرى نسب هذا القول للمختصة أو تم ارتضاه وذلك افترا  
 عليه فانه قال يكون العلم السابق على جميع الابداعات سبعا  
 فالتعالما اجماليا هو عين ذاته فتوهمه هذا الحق ان مراده  
 بذلك هو العلم السابق على ازمته وجودات الحوادث انما  
 هو بالصورة الحالية في المدارك العالية فذلك هو الحق  
 عن هذا الاشكال عنده **قوله** فاشارة الى هذين القولين  
 الاول قوله العاقل لا يحتاج اه والثاني قوله لا يظن  
 اه وقوله ولما كان البيان سهلا لما خذ معناه ان استدعاء  
 العلم صورة معايرة مدلول دليل وبيان هذان القولان فاشارة  
 الى الصبي ذكر الدلول الى دليله ولم يثقف الى تقرير الدلول  
 والبيان لكونه سهلا لما خذ بل اقتصر على ذكر الدلول الذي  
 هو دفع الظن الذي كوي اي ظن استدعاء العلم الصول المعنا  
 برة الذي هو التعمه ههنا لكونه اي كون الظن المدفوع منشأ  
 الحكم المردود الذي كوي الحكم بتقرير الصور المعقولات في  
 ذاته فتأمل **قوله** اشترت تأثيرا في الانكشاف وذلك لكون  
 الشئ حاضرا بذاته وبصورته معا فيكون الانكشاف  
 اتم بالنسبة الى ان يكون حاضرا بصورته فقط الا انه لا يحسن  
 التشبيه بما انفصل عن الص بقوله كما مر فيما انفصل عن الص اي من

قوله واذا كان حاله مع ما يصدر عنك بمشاركته غيرك هذه  
 الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير  
 مدخله غيره فيه يعني اذا كان الصادر عنك بمشاركته الغير  
 منكفيا لك فالصادر عن العاقل الفاعل المستقل بالتاثير  
 اشتركا كما قاله اذ ليس في ما ذكره المص حديث كون الشئ حاضرا  
 بالوجهين وان اردنا ان اشترتا تأثيرا في الانكشاف لكونه حصولا  
 للعاقل المستقل بالتاثير كان التشبيه حسنا الا انه لا دخل في  
 ذلك لقوله منها الصورت لا ذكيت فتأمل **قوله** كما مر نظيره ايضا  
 في كلام المص المنقول اي من قوله ومعلوم ان حصول الشئ  
 لفاعل في كونه حصولا للغير ليس دون حصول الشئ لقابله فاصح  
 في ان الثاني في كونه حصولا للغير ليس دون الاول في ذلك  
 كلام الخ ههنا ان الثاني في كونه حصولا للغير اول من الاول في  
 ذلك فهو نظير لما قاله لانه عينه فقدر **قوله** وقيل عليه ان ذلك  
 غير لازم الى قوله وهذا ما لا يقول به عاقل اجيب عن كلا الاعتراضين  
 بان غرض المص دفع الاعتراض المورع الى علم الواجب ومحصله  
 ان حضور المعلوم ان كان بالارتسام لزوم كونه قابلا لافعاله  
 كونه موصوفا بصفات غير سلبية واصافية فيلزم الكثرة  
 في الذات الاحدية من كل وجه وان كان بقيام العقولات

الاعتراض



بذواتها يلزم المثل الاطلاونية وحاصل الرفع ان يلزم  
 شرط التعقل والعلم حصول صورة مغايرة للعلومات في  
 العاقل فانك تعقل ذاتك مع انك لست بحالها بل حصلت  
 الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل و  
 معلوم ان حصول الشيء لفاعل ليس دون حصول القابل و  
 فالنوع الاول مندفع لانه خارج عن القانون اذ المصنف قد  
 دفع لزوم الحذور كحذرنا بابداء احتمال لا يتوجه عليه الحذور  
 المذكور ولا يرفع الاثبات امتناع وقوعه فتعنه غير مو  
 والثاني ايضا مندفع لانه نقض على السند وهو خارج عن القا  
 نون ولانه لا يبعد ان يكون مقصود المصنف ان ما حصل لشيء  
 قد يكون حصوله مستبعدا لانضافه به اذا كان قابلا لذلك  
 الوصف ولا يلزم كلبته الدعوي وان كل حصول كذلك وان  
 كان مؤكدا وفاعل السواد وهو البدر غير قابل للانضاف به  
 وفيه **قوله** فحاصل تحقيق المصنف ان الحاصل من تحقيق  
 المصنفين ان ان منشأ العلم انما هو المحذور فقط لا خصوصية  
 كون الشيء خالفا في العالم ففي صورة علم الاول بذواتها كان  
 ذاته حاضرة له غير غائبة عنه كان عالما بها من غير  
 يتصور هناك حلول اصلا وفي صورة علم بمساواة ايضا

الحلول

يكنه حضور ذات الاشياء عنده وحصولها له من غير حاجة  
 للاعتبار بالحلول وح يظن ان تباطله بما قبله قال المحقق الفري  
 المستفاد من كلام المصنف في شرح الاشارات لا يستدعي  
 العلم وان ذوات المعلومات الموجودة في الخارج علم بها والنفا  
 اعتباري وهذا مذهب سادس للذهاب المحنة في علمها  
 بما يغاير ذاته الاول انه نفس ذاته غير زائد عليه وهو مذهب  
 القوماء والمشاين الثاني انه صور معلقة لافي محل وينسب  
 للافلاطون الاصل الثالث انه صور قائمة بالعقل الاول كما قرره  
 المصنف في توجيه كلام الشيخ في شرح الاشارات الرابع انه بالافضا  
 والمعلوم ذوات المعلومات الخارجية بما لها من الصفات الخا  
 انه يكون بصورة او صور قائمة بذاته تعالى به ذهب الصفاتية  
 من المشككين ونقل كون المذهب تلك المحنة عن استاده في  
 شرح اثبات الواجب ثم قال ومحتله يعني كلام المصنف استغنا  
 من شرح الاشارات بعد ما قرره ان علمهم عين ذاته ان علمه  
 بالوجودات الخارجية من الجواهر والاعراض الغير الغائبة  
 عنه تعالى تلك الموجودات <sup>هذه</sup> وهو مخالف لما سنقره من ان  
 صفاته تعالى عين ذاته بالمعنى الذي حرناه الان يحمل كون علمه  
 عين ذاته على العالم الاجمالي دون التفصيل انتهى اقول فيه بحث

المحتمل



من وجوه وإما أولا فلان قول المصنف في شرح الاستشارات فاما  
حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لانه شيئا واحدا في  
الوجود من غير تغاير فاحكم بكون العلولين ايضا اعني العلول الاول  
وعقل الاول تعالى شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير ولا يمكن  
بكون التغاير العلتين اعتبارا بمحض فاحكم بكونه في العلولين كك  
فادن وجود العلولين الاول هو نفس تعقل الاول تعالىه صريح  
في ان ذات العلول الاول الموجودة في الخارج علم بها وفي ان التغا  
بينهما اعتباري فكيف لا يفسد من كلامه ذلك وايضا قوله  
بعد ذلك كان الاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور  
لا تصور غير هابل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك القول  
عليها هو عليه صريح في ان ذات جمع الموجودات الخارجية  
صورا كانت او غيرها علوم بها واما ثانيا فلان قول المصنف  
سادس الخمسة المذكورة ولا يضر لان الحصر في الخمسة ليس عقليا  
ولما اتفق عليه بحيث لا يجوز التجاوز عنه واما ثالثا فلان  
ينسبه لا القدماء من كون علمه بالاشياء غير ذاته تعالىه ان اراد  
ان صفة العلية ليست زائدة على ذاته تعالىه ان ذاته تعالىه لا  
التي له صفة لا يصير تلك الصفة علما ويكون تلك الصفة  
سببا للعالية لاشياء كما هو شأن غيره تعالىه فهو ليس بمختصا

بالعلم

بالقدماء ولا مختصا في صفة العلم بل جميع صفاته تعالىه ذات  
عند كافة الحكماء والمعتزلة وان اراد ان علمه العلم اي العلوم بالذات  
في علمه بالاشياء هو عين ذاته تعالىه ان اراد بالعلم التفصيلي فلم يكن  
اليه احد ولا يمكن القول به اصلا كاشياء وان اراد الاجمال فليس  
ايضا مختصا بالقدماء كما عرفت وبالحال ليس هو مذهبنا عليه السلام  
فيما للماذهب الباقية واما رابعا فلان ما نسب الى المصنف في شرح  
الاستشارات من كون علمه تعالى بالاشياء بالصور القائمة بالعقل  
الاول ليس تفريضا للكلام الصحيح بل هو تحقيق من عند نفسه بعد  
وجه كلام الشيخ مجز ورسا ووردها عليه كما لا يخفى على من نظر فيه  
واما خامسا فلان ما نسب له من علمه بالاشياء من كون علمه بالاشياء  
للمذوات الموجودات الخارجية لا يخالف المذهب الذي انكر  
وجعله سادسا لخمسة فان الاختلاف في كون العلم اضافيا او  
غيره لا دخل له فيما نحن بصدده فان ذلك الاختلاف كما وقع  
في الحصول من كون العلم هو حصول صورة الشيء او الصورة المحالة  
من الشيء فكذلك يمكن ان يقع في العلم الحضور والغيور حضور الشيء  
ليكون اضافة الشيء الحاضر ليكون العلم غير العلولهم فالفرق بين  
الذين ليس لان في احدهما سبب اضافة علما وفي الاخر سبب  
ذات الموجود الخارجي بذلك واما سادسا فلان ما ذهب اليه



التفتايتيه هو مذهب الشيخ الرئيس والشيخ ابي نصر لا مانع الي  
القدماء واما سابعا فلا يكون صفاته تعالى عين ذاته لا ينافي  
كون علمه بالاشياء قبل ذات تلك الاشياء بمعنى ان العلوم بالذات  
انما هو ذات تلك الاشياء لا الصور الحاصلة منها في ذاته  
ومعنى كون علمه عين ذاته ان العلم فينا يقتضي صفة من جهة  
العالم الزائدة على ذاته وصورة من جهة العلوم مطابقة لذاته  
عليه في العلم المحصول وفي حقه تعالى تلك الصفة التي مقتضاها  
العالم من جهة العالم هي عين ذاته كما ان الصورة التي مقتضاها من  
جانب المعلوم هو عين ذات المعلوم **قوله** وهو العالم الحقيقي  
المفترى بالحاضر بالذات لا يحق ان هذا التفسير شامل لكل قسمي العلم  
اعني المحصول والحضور فالحاضر بالذات في العلم المحصول هو  
الصورة الحاصلة التي هي معلومة بالذات والامر العيني معلوم  
بالعرض وفي الحضور هي الوجود العيني الذي هو المعلوم بالذات  
والعلم والمعلوم بالذات في كلا القسمين واحد **قوله** ان يكون  
الصادق الاول غير مسبوق بالعلم فيلزم ان لا يكون صدور <sup>هنا</sup>  
بالاختيار فان الصدور الاختياري على ما هو المشهور يتوقف  
على تقدم القصد المستلزم للعلم وقوله فيحتاج الى ان ينقضي في دفع  
الفساد المذكور اعني عدم مسبقته بالعلم وقوله وفيه تكلف

نظير هو محال لاستلزامه كون الشيء علته لنفسه والتغاير  
الاعتباري لا يكفي في ذلك اعلم ان هذا لا يرد على الصادق من سركانه  
لا يقول بكون العلم شيئا للعلوم والصدور بالقدرة والاختيار  
لا يجب كونه مسبوقا بالعلم عنده قال في شرح رسالة العالم في  
مسئلة ان العلم هل يحتاج ان يكون مؤثرا كالقدرة ام لا لايجاد هو  
اصدار وجود الشيء عن علته والعلم كما سبق بيانه هو وجود  
عنده واذا كان الشيء قد صدر وجوده عن الشيء فقد حضر  
عنده فيكون باعتبار صدور علمه مقدورا له وباعتبار المحضور  
عنده معلوما له والجهة التي باعتبار صدور الشيء بالقدرة و  
التي باعتبار اضرها حضر الشيء بالعلم والاعتبار ان عقليان مصنا  
فان الى شيء واحد من جهتين ثم قال وفرق بين القدرة وبين  
الايجاد والتاثير فان القدرة لا يقال الا عن كون المثير بحيث  
يخرج عنه التاثير والايجاد والتاثير والايجاد بغير ذلك ويشمل  
كون الواحد او المثير بحيث يجب عنه الايجاد والتاثير واذا  
الحظ الايجاد من غير اعتبار العلم والارادة فالاول ان يوصف  
بالقدرة فان الايجاد عند هاتين وعند اعتبار العلم والا  
رايه يجب انتهى فهذا الكلام كما يري صريح في ان العلم  
لا يجب ان يكون بها سابقا على الايجاد



**قوله** مع انه اول لعل وجه الاولوية هو ان حيثية العلوية  
مغايرة حيثية العلوية مغايرة ظاهرة بخلاف حيثية  
الوجود في الخارج وان تحقق المظهر يقتضي ان يكون هي عينها  
حقيقة المعلوماتية فتأمل **قوله** والتحقق ان يقن ان هذا العلم  
اما قول كون ذاته تعاملا تفصيليا بالصاد والاول ليس  
المعقول اصلا لان المراد بالعلم التفصيل هو العلم الحقيقي  
المفسر بالحاضر بالذات البق والحاضر بالذات اما ذات الشيء  
الخارجي ان كان العلم حضوريا او صورة مطابقة له ان كان  
حصوليا او ذاته تعاملا لا يمكن التخييل ان يكون عين ذاته الصادر  
الاول ولا صورة مطابقة له فكيف يكون علما تفصيليا بغير  
ذاته تعاملا بالصاد والاول وبجميع الموجودات يا المعنى الثاني  
من المعاني المذكورة وهو ما يعتد به على استحصار المكتشفات  
بالذات لكنه هو معنى العلم الاجمالي والاختصاص له بالصاد  
الاول وقياس ذاته تعاملا مقتضية خصوصية الصاد والاول  
في الصورة العلمية المتميزة للشيء معلوم بها بطلان ذاته تعاملا  
مقتضية للتميز بغير موجب التميز ومفيد لا بمعنى ما به التميز  
وفرق بين مفيد الخصوصية وما به الخصوصية والشيء  
العلمية للشيء بمعنى ما به التميز لا بمعنى مفيد التميز فان مفيد التميز

العلم

٢

والخص ليس الاموحد وخالصة ولو كان لما ذكر في العلول الاول  
وجه صحيح لا يمكن اعماء مثل في جميع الموجودات بان يقن ذاته تعالى  
مع العقل الاول علم تفصيلي بالعقل الثاني لما ذكره بعينه وهو  
معها علم تفصيلي بالعقل الثالث وهكذا لجميع الموجودات وقد  
نوه جماعة من الطلبة مما ذكره المختص في العلول الاول بعينه  
ان ذاته تعاملا علم تفصيلي بجميع الموجودات لكونه تعالى مقضيا  
لكل موجود من الموجودات الكلية والجزيئية والخصوصية  
وتميزه فكان نسبة ذاته تعاملا الى كل موجود ونسبة الصورة العقلية  
للشيء اليه وزعموا ان هذا معنى كون العلم الكلي هو من جملة صفاته  
عين ذاته وكان كلام المحقق القمي المنقول انما اشارة الى هذا  
انت بما ذكرنا في العلول الاول خير بان اول شناعة في ذلك  
**قوله** قال صاحب الشفا استشهد ما لكلا الامرين اما الاول فلان المعنى  
المعقول اذا لم يوحذ من الوجود والخارجي وكان من مخترعات  
النفس العاقلة اياه لم يكن اختصاصا صوته ببطافته الموجود  
الخارجي بل بحض اقتضاء النفس العاقلة اياه وكان النفس بما  
اقتضاه بخصوصه علم تفصيليا به سابقا عليه فكذلك  
الحال في العلول الاول بالنسبة الى الواجب تعاملا واما الثاني  
فلان لنسبة الكل اليه اذا كانت كنسبة البناء الى الصورة البنائية



علم تفصيل بالبناء وعلم اجمالي بجميع جزئيات ما في البناء  
 كذلك ذاته تعالى علم تفصيل بالمعلول الاول وعلم اجمالي بجميع  
 ما ادرتم صورته فيه من حقائق الموجودات لكن هذا ليس من  
 النسخ بل مراده ان عقله لا الاشياء بالعلم الصوري التفصيل  
 سبب لوجود الاشياء يعني ان علمه فعل بمعنى انه يعقل  
 او لا نظام لتخريف الاشياء فيوجد لها على طبق الخارج بل  
 على ذلك ما قاله متصلا بالقول المذكور تعليلا له من قوله  
 يعقل ذاته وما يوجب ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون الخبير في  
 الكل فينبع صورته العقول صورته الموجودات على النظام  
 العقول عنده انتهى ولو اود الخ استشهاده للعلم الاجمالي بركة  
 الكلام المذكور من الشيخ قوله قبل ذلك الكلام متصلا به  
 وهو قوله فهو كذلك يعقل الاشياء دفعة واحدة من غير  
 ان يكثر بها في جوهره او يتصور في حقيقة ذاته بصورها  
 بل يقتض عنه صورها معقولة وهو اول بان يكون عقلا  
 من تلك الصور الفاضلة عن عقلية ذاته يعقل ذاته وتما  
 مبدء كل شيء ليعقل من ذاته كل شيء لثم الاستشهاد لان  
 قوله وهو اول بان يكون عقلا من تلك الصور الفاضلة  
 اه صرح في كون ذاته علميا اجماليا بالكل لا يخفى **قوله** فان الفاعل

الطريق

المطهر في ظن الشاهد الحاضر يعني ان حاله مطلوبة في حاله معنياته  
 يمكن من النظر في هذه استنباط تلك فتدبر **قوله** وبذلك التحقيق  
 وهو العلم المتكبر عين ذاته نعم تفصيل بالنسبة الى الصادر الاول  
 وانت قد عرفت فساد بل دفعه ان يق عند الصالحين العلم  
 لجهة الصدور بل منشأها ليس الا القدرة واقتضاءها خصوصية  
 العلول الاول انما هو مخصوصية ذاته نعم وللثاني بواسطة  
 الاول وهكذا على الترتيب واعتبار العلم الاجمالي ليس لتفصيل  
 بالبيان ان كماله نعم انما هو سببه لا يامر بل على ذاته كما عرفت  
 مرارا **قوله** هو ايجاد الكشف بذاته هذا ظاهرا فاما نقلنا عن الصم  
 من ان العلة لا يجب ان يكون سابقا على اليجاد فتأمل **قوله** و  
 ان دافع ذلك لان ما صرح به هو معنى العلم المصغر **قوله**  
 المصغر هو العلم الحقيقي فلا منافات **قوله** سولو كانت مادة او  
 غير مادة اقول هذا التعميم ليس بصواب لان مناط اجزاء ال  
 هو كون الشيء موضوعا للتغير الجزئيات الغير المادية والصور  
 المعقولة مرجع حيث هي معقولة وكذا الكليات ليست موضوعا  
 للتغير فلا تشملها وذلك **قوله** فالدليل المذكور ينفذ العلم  
 بالمغريات اقول بناء هذا الدليل انما هو على توهم وقوع التحد  
 في اجزاء الرمان بالنسبة اليه نعم ايضا كما هو بالنسبة الى البناء ما



زعم الجمهور روح فيقول لا شئ في ان زيد اذا كان في الدار الان  
 فاذا انقضى ذلك الوقت وخرج زيد عن الدار ولا محالة يتجدد علينا  
 وقت اخر فانا نتحكم في ذلك الوقت الاخر بان زيد ليس في الدار  
 الان ولو حكمنا بانه في في الدار لان كان ذلك كذا با وج فقد زال  
 عنا الحكم الاول اعني انه في الدار وحصل الحكم الثاني اعني انه  
 ليس فيها الان وتغاير الاثنين لا يمنع زوال الحكم الاول بالثاني كما  
 لا يخفى فالحكم الاول زال عنا البتة نعم يحصل لنا في العلم بات  
 زيد كان في الدار في الان الذي انقضى لكن ذلك حكم اخر  
 غير الحكم بانه في الدار لان والسبب في ذلك هو وقوعنا في  
 الان اولاً ثم بعد انقضائه ووقعنا في الان الاخر ثانياً لكوننا  
 زمانيين فلو كان الواجب تما ايضاً مثلنا في ذلك الوقوع كما  
 زعم الجمهور كان ذلك الزوال اعني زوال الحكم الاول حقيقة  
 نعم ايضاً لازماً ولا ينفع في ذلك كونه عالماً بان زيد في الوقت  
 السابق كان في الدار فان ذلك كما عرفت حكم اخر غير الحكم  
 الزائل فالغيبة لا تزم البتة اما لو كان علمهم بحصول الصورة لا با  
 لكشاف الذات ولم يمكن له العلم في ان من الامات بان  
 يكون لان ظر الحكم لم يلزم التغيير بتغير العلوم كما في علم النجم با  
 مخوف المجري المعين اذا كان حاصله من قواعد علم النجوم

دعوى

وطريق ضبط الحركات لا من جهة احساس فانه لا يتغير بحسب  
 تجدد زمانه القبل والمقارنة والبعد او كان باكتشاف الذات  
 وكان بريئاً عن الوقوع بحسب الزمان والاقوات كما ذهب اليه  
 فلا يلزم التغيير في شئ اصلاً **قوله** وتقرر بالدليل على وجده  
 وقيل يقرر بوجده في وهو ان علمه عين ذاته فاذا علم للتغير فان  
 لم يتغير العلم به حال تغيره لزم الجهل بعدم مطابقته للواقع وان  
 تغير لزم التغيير في ذاته نعم عن ذلك اقول في الجواب عن ذلك  
 ان معنى كون علمه عين ذاته تعالى يقتضيها ان الصفة التي  
 العلم من جانب العالم هي عين ذاته نعم وحي لا يلزم التغيير في ذاته  
 بتغير العلوم وانما يلزم التغيير لو كان ما به العلم اى الصورة  
 المطابقة عين ذاته نعم وان العلم الذي هو عين ذاته نعم هو العلم  
 الاجمالي وهو ليس بالصورة المطابقة كما عرفت **قوله** هو ان  
 اذا المجهر عند ناجري ككون زيد في ذلك المثال وقوله ثم  
 حضر عندنا ذلك المجري الاول اي بعد حضور المجري الثاني  
 بعد زمانية فهذا التقرير ايضا مبني على توهم التجرد في  
 اجزاء الزمان بالنسبة اليه نعم قال حاصل هذا التقرير ايضا  
 الى التقرير الاول على ما قررنا **قوله** بل المناسب ان يقال  
 المناسب لا يدفع الاستدلال على تقريرنا وعلى تقريره ايضا

في المثال المذكور  
 في خارج ان حضورنا ناجري  
 وقوله في ان حضورنا ناجري  
 ككون زيد في المثال



اذا قيل يدل قوله لزوم التغيير في علمنا لزوم التغيير في حكمنا على ان  
 المراد بالعلم ايضا هو الحكم كما لا يخفى وذلك لما عرفت ان تغيير الحكم  
 لازم بسبب وقوع الحكم تحت الاذمنة ويكون العلم حضورا لا  
 ينفع في ذلك وايضا نقول اذا كان شيء من الاشياء منكسفا بذا  
 عنده تعالى في زمان معين بسبب حضور ذاته في ذلك  
 الزمان وذلك الزمان لا يجتمع مع الزمان الذي بعده بالنسبة اليه  
 تعالى ايضا فاذا انقضى ذلك الزمان يزول لا محالة ذلك الانكشاف  
 لان سببه انما كان الحضور وقد زال سواء بقي صورته في  
 مدرك من الدراك ام لا اذ الانكشاف الحضور في امر وراء العلم  
 الصوري كان البصر اذا غاب عن بصرنا يزول عنا الحالة  
 التي نسميها الابصار ولا يكفي في ذلك بقاء صورته في حيزنا  
 ولا شبهة ان الانكشاف المذكور وكذا الابصار حالان وجو  
 ديان لا يستلزم زوالهما زوال حال وجودية عن المنكشف  
 لديه والبصر وليس المراد بالتغيير ههنا الا ذلك فظهر من  
 تضاعف ما ذكرنا ان جواب المص عن هذا الاستدلال عني  
 قوله وتغيير الاضافات ممكن ليس بنام الا ان ينبي على ظاهر  
 امحال وعلى قوانين الاشعة كما قرره الله بل الجواب على التحقيق  
 هو ان بين التغيير ليس بالنسبة اليه نعم هذا وقال الحق

الغوي

الغوي بل اللاتي ان بقى الجواب ما اقول ان علمنا لما كان  
 حضورا غير يد على الذات يعلم كون زيد في الدار في الوقت  
 او لان الفلاني ولا يزول هذا العلم بخروج زيد عنها بعد الز  
 مان او لان المتكلم كان فيها بل يبقى هذا العلم ويعلم ايضا كون زيد  
 خارجا عنها بعد زمان كونه فيها من غير لزوم محذوره و  
 تغاير المعلومات بالذات لا يستدعي تغاير العلم الا باعتبار و  
 الاضافة وهو غير متعيل واليه اشار المص بقوله وتغاير الاضا  
 فات ممكن انتهى اقول القول ببقاء العليين معا انما يمكن عند  
 من يقول بالعلم الحضور بان يكون صورة كون زيد في الدار  
 وصورة كونه خارجا عنها امرين متين اما في ذاته نعم عن ذلك  
 علوا كبيرا واما في الدراك العالية على اختلاف بين القائلين  
 بالعلم الصوري كما عرفت وكذا عند من يقول بحضور الحوا  
 دعة واحدة بلا استمرار وتغير عند تعالى على ما حققنا  
 واما برون هذين القولين فلا يمكن القول ببقاء العليين معا  
 اصلا كما لا يخفى على ذي فطنة وذلك المحقق قد انكر كلا  
 القولين اما الاول فكما صرح به في مثل هذا المقام عند  
 رده على المحقق الدواني في القول بحضور جميع اجزاء الفلك  
 مع ما فيه عند تعالى فقال هذا طور وسراء طور العقل

في هذا الكلام ولما التفتي  
 فكما صرح به



نفس

ووجوه البحث فيه ظاهرة وقال في حاشية الحاشية  
 وفيه التزام قدم كل حادث فكيف يمكن القول ببقاء العالمين  
 مع هذا ثم اورد على المناسب التكرار ذكره المح ان هذا الجواب  
 ليستدعي كون العلم زائدا على الذات اذ العالم نفس العلوم على  
 ما ذكره وهو لا يدور على الذات مع ان مذهب المصبات  
 العلم نفس الذات الا ان يق مقصوده ان العلم يتفصل نفس  
 المعلوم لا العلم الاجمالي فانه نفس الذات انتهى اقول اما كون  
 ما ذهب اليه المص من كون العلم نفس المعلوم منافيا لما ذهب  
 اليه المص من كونه نفس الذات فقد عرفت حقيقة وعرفت  
 ايضا ان المص ياتي معنى قال يكون العلم نفس الذات وانه غير  
 معني كون ذاته علمها اجماليا لا اشياء واما ان المستدل  
 ان يورد الدليل في العلم التام هو عين الذات فاقول العلم التام  
 هو عين ذاته بمعنى الصفة التي يقتضيها العلم من جانب  
 العالم لا بتغير بتغير العلوم كما عرفت وكذا بمعنى العلم الاجمالي  
 فان العلم الاجمالي ليس علمها صيلا الاشياء وخصوصياتها  
 بها يلزم من تغيرها تغيره بل هو بمعنى اخر قد عرفت  
 غير مرة **قوله** فانه يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا ارضا  
 انها معد ومرة تارة انها موجودة اقول هذا صريح في نفي كون

علمه نعم بالجزئية المتغيرة الزمانية زمانيا اخرج يتصور هنا  
 تارة وتارة اما اذا كان علمه بريئا عن الوقوع في الزمان كما حققنا  
 فلا يمكن نفي علمه تعالى بهذا القول اذ نقول نعم لا يجوز ان يعقل  
 تارة وتارة لكن مرة واحدة انها موجودة في ذلك الوقت ومعد **يعقل**  
 في غير ذلك الوقت كما عرفت **قوله** ولا واحدة من صورتين  
 تتغير الثانية لا يمنع في بقاء الصورتين معا لو كان علمه بالصورة  
 علمها هو مذهب كعلمنا بوجود الحادث في زمان وبعد وفي  
 زمان اخر لا تقابل بينهما عدم اتحاد الزمان ولو كان علمه  
 بحضور المعلوم وفرض كون علمه ما نيا فلا يمكن بقاء الصورتين  
 اي العلوم بحضور الذات معا اذا كان في الزمانين اذ لا  
 حضور لجزء الزمان معا بحسب الزمان واما اذا كان علمه  
 حضوريا ومتعاليا عن الزمان فلا يعيب عنه واحدة من  
 الصورتين اصلا على ما حققنا والحاصل ان هذا الكلام من  
 الشيخ صحيح على مذهبنا و فاسد على مذهب **قوله** وان ادركت  
 بما هي مقولة للمادة التي قوله بحرية اقول قديما اللتان مقارنة  
 المادة الى عوارضها انما يمنع من التعقل اذا كان التعقل **محلي**  
 صورة الشيء في العاقل واما اذا كان بحضور ذاته لكونه **حضور**  
 المعلوم عند العلة فلا يمنع اصلا فالجزئيات المادية بل يمكن







بالحجرات امر من بحيث لا يفوت عنه جزء من  
الجزئيات ومقتال ذرة في الأرض ولا في السموات ولا في  
فيه بحسب الكيفية كما ذكرنا سابقا **قوله** يعلم من  
لكونه على صوريا حصولا لا اكتشافا حضوريا فيفرض  
عظيم من حيث الكيفية كما ذكرنا سابقا **قوله** يعلم من  
كلامه المذكور ان الموجودات الكائنة الفاسدة اقوال الظ  
من مذهب القائلين بارتسام الصور في ذاته تعالى الو  
جودات مطلقا سواء الكائنات الفاسدات والمبررات  
الباقيات بما هي موجودات عينية ليست معلومة  
لنعم لا بالعرض والمعلوم بالذات منها انما هو صورها  
الحاصل في ذاته **قوله** ونفي هذا الانكشاف كقصر  
انما يلزم كونه كقصر الوجود غروب شيء من الاشياء عنه  
في نفس الامر وقد عرفت انه لا يلزم ذلك وما هو من خرو  
ريات الدين الذي يلزم من انكاره كقصره كونه تعالى عل  
لما يجمع الاشياء واما خصوص كيفية ونحو من انحاء  
العلم فلم يشبه على احد عدم كونه من ضروريات الله  
وظ ان التناقض في كون العلم حضوريا او حصوليا تناقض  
وكيفية العلم في اصل العلم وقولنا نفي هذا الانكشاف

لا

انها

كقصر شيء في ان كقصره في ذلك لا جل هذا النفي لا لجل غروب  
شيء من الاشياء راسا عن علمه كيف وهو اجل قدر او  
اشد عدرا في الطالب الحكيم عن ان يخفى عليه عدم لزوم  
ذلك عن كلامهم واما الغراب ونحوه لما توهموا عن ظاهر كلام  
مع انه يعلم الجزئيات عما نحو الكلا وانما نعلم الجزئيات  
مرحبا هي متغيرة انهم قائلون بكونه تعالى باطن ابع الجزئيات  
ومفهوماتها الكلية لا ينفي من ذواتها علم ذلك على كقصره  
لا ذلك اقراء عليهم ونوهم من كلامهم واما المبتوه  
ذلك من كلامهم فلا ينبغي له كقصره مجرد انكاره ونحو من انحاء  
العلم وكيفية من كقصره وانما كقصره **قوله** فان واجب  
الوجود تعالى مبين من هذا التعليل بامل فليتأمل **قوله** ان  
هذا القائل صرح بان واجب الوجود تعالى مبين لكل وجود  
قوله باعتبار الوجود العين انت خير بان القول بمبدئية  
تعالى لكل وجود والقول بعدم غروب شيء شق عنه لا يستلزم ان  
خصوص العلم الحضور في ولا ينافيان في هذا القول الخاص  
من العلم بل انما يستلزم ان علمنا متباينان في العلم راسا  
واين ذلك من نفي الحضور باعتبار الوجود العينة كما صرح  
في هذا التعجب بحيث فليتأمل **قوله** ولا اصغر من ذلك ولا



ولا اكبر الا في كتاب مبين اشارة الى المحضور باعتبار الو  
جود العلماء فيكون الكتاب المبين عبارة عن ذوات البتة  
العالية باعتبار اشياءها بصور الموجودات والاول  
على تحقيقها ان يكون الكتاب المبين عبارة عن لوح الوجود  
باعتبار حضوره مع ما فيه دفعة واحدة ومرة غير متتمة  
عنده نعم ويعبر عنه باللوح المحفوظ ايضا وحيث يكون قلب  
التدبير يرسم تلك النقوش في ذلك الكتاب واللوح العقل  
الاول بل ارادته نعم المتعلقة بافاد الموجودات والخبرات  
على الدوام ويمكن ان يكون اللوح المحفوظ عبارة عما ذكرنا  
والكتاب المبين عبارة عن طومار الزمان وصفحة الما  
دة الكتاب باعتبار انقاسها بصور ما في الكون تدبرها  
كلما في وقته وحيث يكون القلم باعتبار اللوح المحفوظ وما  
ذكرنا وباعتبار الكتاب المبين بمجموع العقول واما  
القضاء والقدر فالاول عبارة عن الكتاب بالمعنى  
الاول اعني اللوح المحفوظ والثاني عبارة عن الكتاب  
المبين بالمعنى الثاني فان القضاء لا يقبل التغيير والقدر  
يقبله **قوله** والتغيير في حضورها انما يكون تغييرا في  
النسبة والا ضافه اقول قد عرفت ما حققنا لك

التغيير

ان التغيير في حضورها انما هو فيما بينها وبعضها بالنسبة اليه  
فالتي جميعا حاضرة عنده تعالى دفعة واحدة ولو كان ذلك التغيير  
في المحضور بالنسبة اليه تعالزم التغيير في البتة عن ذلك ولا  
اطنك ان يكون في مرتبة من ذلك بواسطة امر محض ينضم اليها  
وهو المستثنى بالشخص اعلم ان المحققين على ان الشخص كالوجود  
امر اعتباري غير زائد في الخارج على الماهية الشخصية  
ان الجماع كل يجعل الماهية في الخارج بحيث يصير مبدء اللا  
تار ومصدر الاحكام وينزع منها العقل باعتبار هذه  
الحقيقة مفهوم الوجود بدون ان يكون لذلك الانزعاع منشأ  
في الخارج سواء ذلك الجعل فكذلك فكذلك يجعلها في الخا  
رج سوحيث يتبع اشترائها بكون كثيرين فيه ويتبع منها  
العقل باعتبار هذه الحقيقة الشخص بدون ان يكون لذلك الانزعاع  
منشأ في الخارج سواء ذلك الجعل ولهذا ذهب بعضهم الى ان  
الوجود والشخص امر واحد بالذات متغاير بالمفهوم والا  
عبارتها بالشخص ليس لانفس كون الماهية مترتبة علىها  
الحق الشخص بذاته ارتباطا خاصا بها كما ان ما بالوجود  
ليس الا كونها مترتبة علىها الموجود بنفس ذاته لك  
واما العوارض المكتشفة بالشخص فليست الا طامارات للشخص



واما المادة في الماديات فليست الامعدة للماهية لقبول الا  
تباطات المختلفة بالجاء على الحق فا الشخص ليس الالماهية المعتبرة  
الرتبة بجاءها على وجه خاص فالعقل اذا اعتبر الماهية  
من حيث هي بدون هذا الارتباط الخاص يجوز اشتراكها  
بغير كثرية بان يكون لها في الخارج ج احوار ارتباطات  
بالجاء على فمى من حيث هذا الحثية يكون كثرية ومشتريين  
كثيرين واذا اعتبرها في الخارج مرتبطة بالجاء على ارتباط  
لا يجوز ذلك الاشتراك وهي من هذه الحثية يكون جزئيا  
حقيقا وشخصا فئات الجزئية والكلية هوفلك الارتباط  
الخاص وعدمه فكل ماهية واقعة في الخارج ومرتبة  
بالجاء على ما هي واقعة فيه ليست الا جزئيا متمشعا فرض  
اشتركاها بين كثيرين سواء ادركت اولا ولا يكون كليتا  
الا اذا ادركت واعتبرت من حيث وذهب جماعة الا  
ان الشخص الشخص امر موجود في الخارج زائد على الماهية  
منظم اليها به تمييز جزئيا وشخصا ونسبة الى الماهية نسبة  
الفصل الى الجنس وذلك الامر لا ماهية له كلية ليجتاج الشخص  
اخر واشتركا بين الشخصيات ليس الا في مفهوم عرض و  
هكذا غرضي وهكذا قال جماعة في الوجود ايضا اذا تمتمت

هذا فنقول

هذا فنقول ان جماعة من المتأخرين كالحقق الدواني وسيد  
الوفيقين على التجريبات ومن في طبعهم ما زعموا ان تشييع المتأ  
خرين على الحكماء في تفهيم علمهم بالجزئيات وانبلهم على علمهم  
الوجه الكلي مبني على زعم هؤلاء الجماعة القائلين بزيادة  
الشخص على الماهية في الخارج قال المحقق الدواني فيما اضاف  
على حواشيه القديمة في بحث الشخص بعد تقريره هو الاول الذي ذهب  
الجماعة بهذه العبارة ثم اذ كانت الامر يعني الامر التكملي سميونه  
الشخص في الماديات يكون ماديا لا محتم فيلزم ان لا يحصل  
العلم بها للمبادي العالية وهذا هو منشأ التشييع على الحكماء  
بأنهم ينفون علم الواجب بالجزئيات وانهم لا يعتدون احاطة  
عليهم بجميع المعلومات تنعاض ذلك ثم قال بعد ما بين  
ان ليس في الممكنات شخص لا يكون له حقيقة نوعية اما  
منصورة في فرد او منشرة في الافراد بهذه العبارة ثم تلك الحقايق  
اذا ادركت بالحواس كان صورها كلية فالاختلاف في الكلية  
والجزئية لاختلاف نحو الادراك لاختلاف الدرجات وعلم الواجب  
يتعلق بجميعها على وجه التعقل فاذا ن عن علمه يقال ذرة في  
الارض ولا في السماء فحاصل كلام الحكماء في الخيال والاحساس  
عنده تعاضات ادراك جميع الوجودات له على نحو التعقل العرفي



المقدس عن سوايب النقص والقصور انتهى قال سيد  
 الدرقيني في حواشيه في هذا الكتاب على ذلك البحث  
 بهذه العبارة دليل النقص الجوهري من الالهية النوعية للفترة  
 بالكم والكيف والوضع وغيرهما من المفولات التسع العرفية  
 ولا يدخل فيه امر لا يدعى بما هو يقع النوع في الجواب فان ادرك  
 الشخص المذكور بالحس كان تصور ما نفع من فرض الشبهة  
 وان ادرك لا بالحس كان تصور غير مانع عن فرضها وان كان  
 الإدراك واحدا في صورتين مثلا اذا علمت الخاطبات ما  
 بالحس قلت مثلا قطرة ماء مقدرة بالمقدار المذكور في  
 الابر الفلان لا غير ذلك حتى يدرك الخاطب قطرة ماء  
 منصفة بجميع الصفات التي ادركت القطرة منصفة بها  
 في الحس فتصوره للقطرة المذكورة يمنع الشبهة وتصورها  
 طبقت لا يمنع عنهما مع ان المقصود واحدا فظهر ان منشأ  
 المنع المذكور هو الادراك المحيي لا امر في التصور تخصيصه بحيث  
 يصير حريا وكيف لا وتصور الشئ البعيد اذا كان بالحس كان  
 مانعا من فرض الشبهة فيه وان كان اكثر صفاته بل ماهية  
 ايضا مجملة ح فاذا عرفت ان تصور معني واحد قد يكون مانعا  
 عن فرض الشبهة فيه وقد لا يكون مانعا عن فرضها بحسب

والله اعلم

نحو الادراك فاعلم ان ما ذهب اليه الحكماء من ان علوية  
 الجزئي على الوجه الكلي اشارة الى ان علوية الجزئي على الثاني  
 ولا يلزم من ذلك ان يخرج عن علوية الشامل مفهوم الجزئي كما توهم بعض  
 الناس وشنع على الحكماء بذلك بل جميع المفهومات جزئية  
 كان او كليتا معلوما به نعم بجميع الوجوه غاية الامر ان علوية الجزئي  
 لا يمنع عن فرض الشبهة فيه كما لا يمنع علم المخاطب في الثاني المظن  
 عنه ولا محذور في ذلك انتهى كلام هذا الدقيق اقول قد عرفت  
 ان الشخص انما هو يتوهم بالارتباط بالاجزاء في مناط الجزئية التي هي  
 من عوارض المفهوم انما هو ادراك ذلك النوع من الارتباط الواجب  
 لغير ادراك الارتباط به في الخواص من الارتباط ومناط الكلية  
 التي هي ايضا من عوارض المفهوم انما بالادراك لا بهذا النوع فالسؤال  
 الموجود في الخارج بحسب الخفاء وجودها الخارجية كلها  
 اشخاص فان ادركت بالعلم المحضوري او بالصورة المحاكية لنحو  
 الارتباط الخارجي كافي الصورة الخيالية كانت جزئيات وان  
 ادركت بالصورة الغير المحاكية لنحو الارتباط كان يكون تصور  
 حاكية عن نفس الالهية لا عن نحو وقوعها وارتباطها بالاجزاء  
 كانت كلييات فمناط الجزئية هو ادراك الخواص الارتباط سواء  
 كان بالحس او بغيره ومناط الكلية ادراك غير ذلك النوع من الارتباط



فلا ولي ان يجعل مناط التشبيح على الحكماء في نفي العلم بالخرى  
قولهم بالعلم بالخصوص ونفهم امتناع كون الصورة العقلية حاكية  
نحو الوقوع الخارجي لا على رأي هؤلاء الجماعة وعلى تقدير البناء  
فلا وجه لخفض نفي علم الواجب والمباذبي العالية بالخرى  
الحادثة كما صرح به المحقق الدواني وهذا الامر كونه لا ماهية لا  
يمكن تعقله سواء كان ماديا او مجردا واما على ما ذكرنا فالنفي  
مختص بالماديات اذ هو امتناع حكاية الصورة العقلية  
عن نحو الوقوع الخارجي اتمناه وفي الماديات على المجردات  
والمثال المذكور وسيد المتدققين التحقيق في ان علمك به  
انما يكون جزئيا لا دراك لك نحو وقوعه في الخارج بسبب الاحتيا  
لالموضوعية الاحساس بل الوامكنات الاطلاع بالخصوص  
بدون الإدراك لا دركيتها جزئية فلو امكن اطلاعا على  
ذلك الغرض من الوقوع لكان ادراكا ايضا جزئيا ومتسكا بالنتج  
البعيد ايضا باطل اذ قد عرفت ان العالم كله هو مانع عن  
فرض الاشتراك اتمناه هو العالم بنحو وقوع الشيء في الخارج لا <sup>هنا</sup>  
وساير صفاته مطلقا بحيث حصل لنا العلم بوجه وقوع الشيء  
في الخارج فجهلنا بماهية وصفاته لا يقدح في كونه متمنع  
الاشتراك فليتامر في جميع ذلك **قوله** وههنا نكاح احتمالا

الاحتمال

الاحتمال الاول هو ان يكون العلمان كلاهما خصورين والثاني  
ان يكون حصولين والثالث ان يكون احدهما حضوريا والاخر  
حصوليا **قوله** مع ما فيه يعني فيه ان علم كل واحد منهما باص  
مطابقة فكيف يكون احدهما كليته والاخرى جزئية وفيه ان هذا  
الكلام على تقدير تسليم كون الكلية والجزئية بخون من الادراك  
وعلى هذا التقدير وجه هذا الكلام وايضا كون كل من الصورتين  
مطابقة لا ينافي كون احدهما كليته والاخرى جزئية بخون في  
واحد جزئيا وكليتا باعتبارين **قوله** لا بد من في تصحيح الثاني بل  
المذكور يعني اذ كان كون من العليين حصوليا يلزم لاحتمال نفي  
الحضور لاكتشافه عنه تعاقب عرفت ان بذلك يتعلق  
بغيره فيكون كون واحد من الصورتين جزئية والاخرى كليته  
على تقدير التسليم لا يوجب كلامهم من حيث هو متعلق التكفير  
هو قسمان في بادي النظر احدهما ان يكون كونه معلوما بالادراك  
مناط الجزئية وكونه معلوما بالفرض مناط الكلية وثانيهما ان  
يكون بالعكس من ذلك **قوله** وان كان بنان النظر بالثناء المتناه  
الفوقانية وتشدد بدلتون ويمكن ان تقرب بالثناء المتناه  
النون خلافا لاول **قوله** فظهر بطلان احد القسمين وهو  
القسم الثاني ما ذكرنا او كون ذات الشيء معلوما بالعلم



الحضور لا يمكن ان يكون مناط الكلية لان ذوات الاشياء و  
 جزئيات وحقايق الكليات ليست لامفهوماتها وما هيها  
 الحاصلة في الادهان **قوله** وصار القسم الثاني وهو الاول ما ذكرنا  
 في حكم الاحتمال الثاني في البطلان انما هو لاجل عدم مدخلية  
 في تعميم الساتر المذكور فالمراد بالبطلان هو هذا فقط لا ما  
 اليه يقوله مع ما فيه ايضا فتدبر **قوله** لزم ان يميز بين ما  
 وجود العينة اذا لم يكن تفاوت بين الوجود والعينة والدرجات التي  
 الا في محال ذلك على ما هو من الماولين لا يلزم غروب اصله  
**قوله** وايضا ذلك قولهم ينشأ من ان انكشاف العلة الى الحق  
 ان اراد بالانكشاف العلم الحضور في نفسه لا يقولون بخصوص  
 ذلك العلم وان اراد الاعم فلا منافاة فتدبر **قوله** ليس في  
 العلم التخي هو مع الابداء وهذا الكلام منه انما خرج في ان النسبة  
 نفيها اليه ليس الا الحضور في العينة وهو كيفية العلم دون كونه  
 من الاشياء معلوما للنعم بالذات وقدمانية لا يصلح متعلقا  
 للتكثير وايضا يرد على قوله وهذا الحضورات الرقائبة التي  
 لم تحقق قبل الابداء وقد تحقق بعد الابداء ولا شك ان  
 الحضور لا الانكشاف عند حاله وجودية وحقيقة فقط  
 بالنسبة اليه بعد موجودي فكان قد بقي له حاله منتظرة وهو

المبحث

وقد ذكر

وقد عرفت ان ذلك ليس بتغير في الاضافات والحاصل ان النسبة  
 له نعم لو كان علما فقد تجدد له نعم علم وهو محال وان لم يكن علما  
 لم يلزم من نفسه انه علم ايضا احصا فلا يجمع التكثير **قوله** ولو لا التخص  
 بذاته متحققا في الاشخاص المادية يعني بما لا يخصه الكثرة يظلم  
 الى الماهية لتخصص وهو الستم بالتخصص ولو لم يلزم خروج عن  
 متعلق هذا العلم لزم بناء نفيهم العلم بالجزئيات على ذلك **قوله**  
 على اعتقادهم اى على اعتقاد الفلاسفة وهو امتناع تعلق  
 العقل بالماله الاماهية لكيفية **قوله** صرح القول بانهم تسوا اليه  
 نفيه وبذلك يتعلق بكفرهم قد عرفت ما فيه غير مرة وكذا  
 في قوله فلم يخف على احد عند التأمل في كلامهم انهم لم يثبتوه  
 وبذلك يتعلق بكفرهم وهكذا في قوله وهذا هو الله نعماء فلا  
 لكونه مستلزما للتغير ويتعلق بذلك كفرهم وذلك لما عرفت  
 ان شيئا من هذه الانفا ليس نفيها العلم حقيقة **قوله** ولم يكن  
 عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع اى الان بان  
 يكون الان ظرفا للحكم لا المحكوم به فان الاول هو الذي يوجب  
 في الحكم دون الثاني فقوله وهذا القول كفر صريح ليس تدارك  
 لانه انما يلزم الكفر لو كان الشيء الوقوع في الان على ان يكون ظرفا  
 للحكم به وليس كذلك لانهم لما قالوا ان ذلك الشيء حذر اخر لزم



لزوم التغير وظانه لا يلزم التغير على هذا التقدير بل على التقدير  
 الاخر اعني على تقدير الاخر اعني على تقدير تعلق الطرف بالحكم  
 فهو النفي ولا يلزم منه عدم الاحاطة اعني عدم العلم  
 بما في الان بل انما يلزم عدم كون العلم انيا وزمانيا ولا محذور  
 في ذلك فعليك بالتأمل الصادق فان المطلب دقيق يحتاج  
 الى اللطف قرعته كما اشار اليه الشيخ فيما بين واعلم ان ما نقله الخ  
 اعني قوله ثم ربما وقع ذلك الكسوف الجزئي ولم يكن عند العا  
 الاول احاطة بانه وقع ولم يقع نقل بالمعنى فان الشيخ لم يقل  
 يكن عند العاقل الاول نعم احاطة بانه وقع ولم يقع وليس  
 في كلامه هذا المذهب ذكر العاقل الاول احاطة فيقول كلامه ليس  
 فيه ما كان كون الجزئي مدبر على محض جهل في فصل عقده ليعين  
 فيه ما كان كون الجزئي مدبر على محض جهل في فصل عقده ليعين  
 الجزئية قد يعقل على تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها  
 منسوبة الى مدبره نعم في شخصه تخصيص كالكسوف الجزئي فان  
 قد يعقل وقوعه بسبب تولي اسباب الجزئية واحاطة  
 العقل بها ويعقلها كالعقل الجزئيات وفي بعض النسخ الكليات  
 وذلك غير الادراك الجزئي الزماني اما الثاني فيحكم انه وقع  
 الان او قبل يقع بعد بل من ان يعقل الكسوف فاحرر سببا

المبحث

فيما كان كون الجزئي مدبر على محض جهل في فصل عقده ليعين فيه ما كان كون الجزئي مدبر على محض جهل في فصل عقده ليعين

يعرض عند حصول القمر وهو جزئي وقت كذا ثم ربما وقع  
 ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاحاطة بانه عاقل اول يقع و  
 ان كان معقولا على النحو الاول لان هذا ادراك جزئي يحدوث مع  
 حدوث الدرر في نزول مع ذواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر  
 لكلا وان كان على الجزئي فهو ان العاقل لان بين القمر في موضع كذا  
 وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت من زمان  
 اوله الحالي وعقل ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف ومعه بعد  
 ثم قال بعد فصل اخر تدبیر فالواجب لا يجب ان يكون  
 علم بالجزئيات علما زمانيا الى اخر ما نقله الخ فلا حكم في  
 الفصل السابق بان العاقل الجزئي على النحو الكلي ربما وقع الجزئي  
 ولم يكن عند احاطة بانه وقع ولم يقع وحكم في الفصل الثاني  
 بعده ان علم الواجب بالجزئيات يجب ان لا يكون على الوجه  
 الجزئي المتغير بل يجب ان يكون على الوجه المقدس العاكس  
 على الزمان والدهر يعني على الوجه الكلي الغير المتغير بل يجب  
 فحصل من مجموع هذين الحكمين انه يجوز ان يقع جزئي ولم يكن  
 عند العاقل الاول نعم احاطة بانه وقع ولم يقع **ول** ورد  
 عليه ما ورد على اختيار الشفا الاول يعني يلزم انه بذلك  
 مستوجب كبره لكونه في كون ذلك ما ورد على اختيار الكمال



نظرا ان الشق الاول كان ارادة ثبات ادراكها باعتبار الخضوع  
 العيني وما ورد عليه هو انهم لم يثبتوا ذلك لانه بل لك يتوجب كبرهم  
 ويمكن توجيهه بان يقال حاصل ما ذكره على اختيار الشق الاول  
 انهم لم يثبتوا ذلك فانهم قالوا لا وكذا وهو يدل على انهم لم يثبتوا ذلك  
 وهذا اي القول بعدم ثبوت ذلك كبرهم صريح فبني التكفير على  
 عدم ثبات الذي هو ما ورد على الشق الاول فجعل ما يتفرع  
 على ما ورد على الشق الاول مسامحة **قول** وعندكم ان العلم التام  
 بالعلية يستلزم العلم بمعلولها حاصل هذا لا يراد هو التام فنعين  
 كلامهم احدهما كون العلم بالعلية مستلزما للعلم بالمعلول و  
 ثانيهما نفي علم تعالى بالمجريات على الضمان مع كونه نعم  
 علية باعتبار انهم قال المصنف شرح الاشارات بعد شرح قول  
 الشيخ المنقول اعني قوله فالواجب الوجود يجب ان لا يكون  
 علما بالمجريات علما زمانيا او واعلم ان هذه السابقة لشيء  
 سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العالمية  
 باحكام يعارضونها في الطاء وذلك لان الحكم بان العلم بالعلية  
 يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليتا لم يكن ان يحكم باحاطة  
 الواجب بالكل وان كان كليتا وكان المتغير الجزئي من  
 جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محبة

فانظر

فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لا امتناع كون الواجب مو  
 ضوع المتغير تخصيص لذلك الحكم الكل اخص عارضه في بعض  
 الصور وهذا داب الفقهاء ومن يجري مجرى ولا يجوز ان يقع  
 امثال ذلك في الباحث العقلية العقولة لا امتناع تعارض  
 الاحكام فيها فتر قال فالصواب ان يؤخذ بيان هذا للمطمئن  
 ما اخذ اخر وهو ان يقع العلم بالعلية موجب العلم بالمعلول ولا  
 يوجب الاحساس والادراكات الجزئية المتغيرة من حيث  
 هي متغيرة لا يمكن الا بالالات الحساسة كالحواس وما تحرك  
 محركها والمدرسة بذلك الادراك تكون موضوعا للتغير لا محبة  
 اما ادراكها على الوجه الكل فلا يمكن ان العلم بالعقل والمدرسة هذا  
 الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فاذن الواجب الاول  
 كل ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل بمسح ان يدركها  
 من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدركها على التام  
 الثاني اقول لا يتصور التعارض بين ما يوجب العلم بالعلية  
 العلم بالعلية موجب العلم بالمعلول وبين نفي علم الواجب الجزئي  
 علما زمانيا متغيرا فان العلم هناك مطوهرهنا مقتضى  
 فلا ينطرح هذا الكلام وجهتم اقول ما ذكره في الصواب ليس  
 غير ما ذكره الشيخ فان المراد من قول الشيخ علما زمانيا حتى يدخل فيه



٧٩  
الآن والماض والمستقبل ليس إلا إحساس المتكلم ذكره وجعله  
مناطاً وما أخذ الآخر لرفع الترافع فليتا مل **فهم** إذا كان الدرك  
متعلقاً بزمان ومكان اعلم ان التعيين بالزمان يكون على  
وجود واحد هان يكون متجداً او ضاع الفلك الراسم بحركته  
للزمان واقعا بالنسبة الى ذاته سواء كان حدوثه ووجوده  
مشروطاً بقطع معينة من الزمان او لا وهذا الوجه يكون  
جميع الاحسام والجسمانيات ما عدا الفلك الراسم زمانية  
وثانيهما ان يكون التجرد الراسم للزمان واقعا في اوضاعه  
وهذا المعنى يكون الفلك الراسم فقط زمانياً وثالثها ان  
يكون حدوثه وجوده متعلقاً بجزء معين من الزمان  
سواء كان تجرد اوضاع الفلك الراسم بالقياس الى ذاته او  
بجزئية زمانية والتعلق بالمكان يكون بان يكون اختلاف  
اوضاع الامكنة وجهاتها واقعا بالنسبة الى ذاته وبان يكون  
وجوده لبدان يقع في المكان ولا يتصور شيء يكون وجوده  
حدوثه مشروطاً بمكان من الامكنة الا بالغرض فان المكان  
من اللوازم المتأخرة وجود الجسم بخلاف الزمان فانه علة  
لوجود الحوادث فجميع الحوادث والجسمانيات حادثه او قديمة  
يكون مكانية بالمعنيين بخلاف جسم كونه العالم الجسماني محي

بمفهوم

هو مجموع فانه لا يتصور اختلاف جسيمات الامكنة واوضاعها  
بالنسبة اليها فهو مكاني بالمعنى الثاني فقط وليس شيء من  
الحوادث حادثه او قديمة مكانياً بشيء من المعنيين اذا عرفت  
ذلك فاعلم ان الدرك الزماني والمكاني انما يكون ادراكه بالا  
لله جسمانية لانه مرجح في هوزماني ومكاني لا يمكن ان  
يكون اجساماً والجسم مرجح في هوجسم ليس من شأنه الا  
دراكه والا لكان كل جسم مدركاً لبدان يكون له قوة مشا  
نهما الادراك ويكون تلك القوة لا محالة قاربتا وبجزء منه  
وهذه القوة هو المراد بالاله الجسمانية وانما يجب ان يكون  
الدرك بالتجسمانية لا يدرك الا ما هو حاضر في زمانه ومكانه  
لان الدرك لما كان ذا وضع ومكان وجهة وكل امر كـ  
لا بد ان يكون لك والزمانيات والمكانيات محتصة في  
الامكنة والجهات بحسب القرب والبعد والادراك بحسب  
عن حضور الدرك فلا يمكن ان يكون جسم من الاجسام  
في مكان واي جهة وعلى اي وضع في اي زمان حال  
بجسم آخر لك بل لا بد هناك من مشابهة حاجته وقرب  
مخصوص ووضع معين لتحقيق الحضور التكملي لتحقيق  
الادراك اذ لم يكن زمانياً ولا مكانياً بل متعالياً عن الزمان



والمكان لا يكون اختلافاً في الاوضاع والجهات والامكنة و  
الارمنة الواقعة في الزمانيات والمكانيات كايها بالنسبة  
اليه بل يكون كايها فيما بينها وبنسبة بعضها الى بعض فلا  
يتصور لشي منهما مرت بالنسبة اليها ويعد وكل منهما كما  
عنده غير غائب عنه بوجه من الوجوه ولذلك كان  
مدركها دفعة واحدة ومرت غير مستمرة بلا تقديرات  
خير ويكون قرب بعضها الى بعض ويعد عنه وكذا  
مقدمة عليه ومتأخر عنه ايضا مدركا بالنسبة  
ذلك **قوله** فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اي حادث  
يوجد في اي زمان من الارمنة اه لا يخفى ان هذا الكلام  
من المصنف صريح في ان هذا العلم ثابت له دائما سواء  
كان قبل ايجاد الحوادث او جده وليس هذا العلم بالصور  
والافالكاء ايضا قائلون فيجب ان يكون بانكشاف  
ذوات الموجودات عنده تعد دفعة واحدة بلا قبلة  
ولا بعد تداولا تدريج ولا قبلية ولا بعد تبطا بالنسبة  
اليه نعم وانما هو لها فيما بينها كما مر غير مرة فهذا خلاف  
مما قرره المحقق من ان مذهب هؤلاء نعم انما يعلم الحوادث  
قبل ايجاد محصول صورها في البادي العالية وبعد

بما

بانكشاف ذاتها فان قلت قد قال المصنف في شرح الرسالة بعد  
الكلام الذي نقله المحقق هذه العبارة فان كل شيء ماض او حض  
اوليت قبل او يوصف بهذه الصفات على اي وجه كان  
متبث في جوهر عقل يعبر عنه بالكتاب البين وهذا الكلام  
منه يدل على ان مذهبهم ان عليهم جميع الموجودات انما هو  
بالصور الحاصلة في الجوهر العقل كما هو مختار ثالث قلنا المسألة  
على ما من فليس ينطلق التحقيق الذي ذكرت على مذهب قلت قد  
يبين لك في تضاعيف ما مر ان المصنف يقول يكون عليهم بانكشاف  
ذوات الموجودات على الفواقع عنده نعم بحيث لا ينبغي ان  
يرتاب في ذلك كيف وبخالفته مع الحكماء في نفى عليهم  
بالجزيئات وتشنيعه عليهم في ذلك وشدة مباغته  
في ان نسبة جميع الارمنة والامكنة اليه تعد نسبة واحدة  
صريحة في انه انما لفهمه وشنع عليهم لقولهم العلم بالصورة  
الخصوصية ونفيهم العلم بانكشاف الحضور وبخالفته اخرى  
وراء الخالفته في الارتماس في ذاته نعم كما مر والافهم لا ينفون  
عليهم بالجزيئات اصلا وراها كما قد علمت ذلك مرارا  
فاما تاويل هذا القول منه فعلم زعم المحقق وامثالهم  
انما اشار الى العلم قبل ايجاد لكن على هذا يلغى موثبات



كون نسبة الزمانيات اليه تعالى نسبة واحدة بل ينافيه كونه  
 نعم بالاشياء قبل الابد بالصور وبعد بالحضور اذا ثبت  
 ح قبلية وبعديته بالنسبة اليه تعالى واما عنك فتاويل ان  
 الجواهر العقلية التي في الكتاب المبين بدعارة عن شخص  
 الانسان الكبير التي هو العالم الاكبر بجميع اجزائه فان مجموع العالم  
 الامر حيث المجموع كاصح بالتحقق شخص وحداني  
 صادر عن الله نعم بالابداع وهو من هذه الحينية جوهر  
 طاعته او خلق ابدعا بلا مادة وشتمل على اعيان جميع الوجودات  
 وجودات وصورها فهو كتاب متبني فيه جميع ما صدر  
 عن الباري نعم بواسطة وبرونها من الازل الى الابد  
 المصطفى الكتاب المبين قبيل هذا القول بد فتر الوجود مؤيد  
 هذا التاويل كما لا يخفى وبالحجة فهذا الكلام الذي نقله المحقق من  
 المصطفى شرح رسالة العلم مخالف الظاهر من سائر كلامه كما انشأ  
 اليه فليتأمل فان قلت مثل هذا الاضطراب وقع في كلام  
 الحكماء ايضا فان الكلام الذي نقله الله عنهم في هذا المقام يعني  
 هو الذي ذكره المصطفى شرح رسالة العلم وموافاة كون نسبة  
 جميع الازمنة بالنسبة اليه تعالى على السواء مع كونهم غير  
 قائلين بموجبه فان موجبه كون جميع الاشياء حاضرة

نعم

نعم دفعة واحدة فيكون عالما بهما بل وانها لا يصور زيادة  
 عليها مع انهم مخرجون بخلافه قلت قد اشرنا فيما سبق الى  
 ان الظاهر انهم زادوا بذلك الكلام كون جميع الازمنة على السوية بما ثبت  
 اليه نعم في التفسير هو العلم الارشادي اولى الوجود العين لكن بمعنى  
 انه لا يمكن ان يحصل شيء من الزمانيات والمكانات نسبة  
 معه نعم اصلا لا بمعنى حصول بالحضور العين ولكن دفعة كما  
 ذهبنا اليه فالظواهر يتماشون عند حضور المادي عند الحق  
 والزمان عند غير الزمان على ما مر فيما نقلنا من كلام الشيخ في الشفا  
 فيما سبق ولو قالوا يكون من الزمانيات والماديات والماديات  
 حاضرة عنده نعم الزمان بمقتضى هذا الكلام القول يكون جميع  
 الاشياء حاضرة عنده نعم دفعة واحدة وكون عليهما  
 بهذا الحضور فكان مخالفا لما قرأوه من العلم الصوري واما  
 المصطفى قال بحضور الزمانيات في اوقات وجوداتها عند  
 محب الوجود العين لزمان لا يكون فرقي بين قبل الوجود  
 وبعد مقتضى الكلام المذكور فلا معنى كون عليهما قبل ان  
 وجوداتها بالصور التاويل على ذواتها وعند وجوداتها  
 ذواتها بحيث لا يتصور هناك قبل وبعد فالاول ان يحمل  
 مذهب المصطفى على التفضيل لكن لا باعتبار قبل الوجود وبعده



كان على المحقق بل باعتبار العلولات القريبة اعني المجردات غير  
الزمانيات والعلولات البعيدة اعني الماديات والزمانيات  
على ما يشعر به كلامه في شرح رسالة العلم كانقلناه فيما سبق  
من الفرق بين العلولات القريبة والبعيدة وكلامه الذي نقله  
الحق من شرح الاشارات من مقيدة العلولات بالذاتية في قوله  
فان العلولات الذاتية للفاعل العاقل لذاته حاصلة له من غير  
ان يحل فيه فان المراد بها المبادي العالية المجردة عن المواد وح  
يزول الاضطراب عن كلامه ويكون المراد من هذا الكلام الذي  
نقله من شرح رسالة العلم بهما هو المراد من كلام الحكماء  
الذي نقله الحق من الوجوه المذكورين ويصير حاصل الذي قلنا  
على هذا التفصيل كون علمه بالعلولات الذاتية والمجردات محصور  
ذاتها بانفسها وبالزمانيات والماديات محصور صورها  
في العلولات القريبة مطاع في قبل وجوداتها وبعد هاتين  
لا يتصور هناك قبل وبعد وعلى هذا التوجيه يحصل التوافق  
بين جمع كلامه الا انه يبقى تشييعه على الحكماء في فهم علمه  
بالجبريات على الوجه المخرجي بلا طائل انعكس عليه **قوله** في  
ذكر تحقيقه فقال اي قال بعد ذكر التحقيق فانه مهمل ولا مقد  
حقيق فيها ما حاصلة ان تذكر الانبياء واما ان يكون محجب

الشم

والعلم

واما ان يكون محجب بعدد هاهنا اشراكها في حقيقة اما  
ان يكون واحدة والكثرة التفقة الحقيقة اما ان يكون احاد  
غير قارة اي لا يوجد معا والاول من هذين القسمين لا يمكن  
ان يوجد معا والامع زمان او في زمان والثاني لا يمكن ان يوجد  
الاول في زمان او مع مكان فالطبايع المعقولة اذا انحصلت في  
اشخاص كثيرة يكون الاسباب الاولى لتعيين اشخاصها وتخصها  
في اما الزمان كالحركات او المكان كافي الاجسام او كلاهما  
كافي الاشخاص المتغيرة المكثفة بحسب وقوع من الانواع و  
ما لا يكون زمانيا ولا مكانيا فلا يتعلق بهما وتنفر العقل من  
استناده اليهما الى اخر ما ذكره هناك ثم ذكر الكلام ذكر الحق  
بالبدل ما يحكمه المبدء الاول بان الماضي ليس موجودا في الحال  
انما لا يمكن ان يحكم بان الماضي ليس موجودا في الحال لان معنا  
ان الماضي غير موجود في زمان هو ظرف وجوده في حالة  
اذا الحال هو زمان وجوده في حال الحكم فاذا لم يكن وجود  
مقار الزمان من الزمان فلا واقعا فيه لم ينج منه هذا الحكم  
اي كون الماضي غير موجود في زمان هو زمان وجوده حالة  
الحكم ولكن يحكم بدله بان الماضي اي ما هو ماض بالنسبة الى الوقت  
واقع في زمان بعد زمان فالت الماضي ليس موجودا في ذلك الوقت



البعد **لأنه** هو حال بالنسبة الى ما هو موجود فيه فظهر ان  
 غير بعيد عن علم كون الماضي ماضيا بالنسبة الى ما هو ماض  
 بالقياس اليه ولا كون الحال حالا بالنسبة الى ما هو حال  
 بالقياس اليه ولا كون ما هو ماض غائبا عما هو حال ولا  
 كونه غير حاضر عنده فليكن ذلك في ذكر منك **قوله** يحكم  
 هو بان كل موجود في زمان معين لا يكون موجود في غير ذلك  
 الزمان الى اء فلا يكون الماضي ايضا **لأنه** هو موجود في زمان معين  
 موجود في زمان الحال **لأنه** هو زمان بعد ذلك الزمان **لأنه** لا  
**لأنه** هو موجود في زمان معين موجود في زمان حال **لأنه** هو  
 زمان قبل ذلك الزمان هذا اذا كان المراد بالماضي والمستقبل  
 الشيء الذي مضى زمانه والشيء **لأنه** سياتي زمانه ولو كان المراد بها  
 نفس الزمانين ليجب ايضا اذ كل منهما زمان لوجود نفس ايضا كما  
 تقر في موضعه وان يقول يحكم هو بان ما هو موجود في زمان  
 يكون ماضيا بالنسبة الى زمان اخر بعد ليس موجودا في  
 ذلك الزمان المستم بالحال ليطابق البدل وما هو بدل منه  
 صرحت في **قوله** وان يقول يحكم هو بان ما هو موجود في زمان  
 وذلك لان الاخر عبارة عن الزمان المقارن لوجود الحاكمة حالة  
 الحكم وذلك في كون الحكم زمانيا **قوله** او هو موجود هنا

او هو موجود

او هو موجود

وذلك لان هناك اشارة الى مكان يكون بعيدا عن مكان الحكم  
 كما ان ههنا اشارة الى مكان مقارن لمكان الحكم وكل ذلك مقتضى  
 كون الحكم مكانيا بل هو يحكم بدل الحكم بان الشيء موجود هناك  
 بان موجود من مكان معروض البعد عن مكان اخر **قوله** او  
 حاضر وغائب اذ الحضور والغيبة الزمانيتين والمكانيتين  
 بالقياس الى الحكم وذلك اعني عدم الحكم بانه حاضر او غا  
 بالمعنى المذكور لا يستلزمه كون الحكم زمانيا او مكانيا **قوله** وهذا  
 هو المعنى بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي اي العلم بالجزئيات  
 بحيث لا يختص بالان او بالمكان وبالحضور او بالغيبة وامنا  
 ذلك هو معنى العلم بها على الوجه الكلي **لأنه** يكون العلم بالكل  
 فان العلم بالكل كون من هذا القبيل اعني غير مختص بشي من الاشياء  
 مورد المذكورة كما صرح به الصوفي شرح الرسالة في التحقيق الذي  
 ذكره قبل الكلام المنقول بقوله وما لا يكون زمانيا ولا مكانيا فلا  
 يتعلق بهما اي بالزمان والمكان ويتفرق العقل من استاده اليهما  
 كما اذا قيل الانسان مرجع طبعه الانسانية متى يوجد او  
 او ان يوجد او كون الخمسة نصف العشرة في اي زمان يكون و  
 في اي بلد يكون بل لا داعية في شخص منها كذا الانسان او هذه  
 الخمسة والعشرة فقد يتعلق بهما بسبب شخصهما **قوله** اي علم



جميع الجبريات بالكلية اي دفعة واحدة بحيث لا ينفك  
 علم البعض عن العلم بالآخر وهذا اخض من كونه بحيث لا  
 عن علم شيء كذا ذكره الخشتي فليفتن وهذا التفسير اذكرناه  
 اول اقله اما اول **قوله** واعتزافا بان بعض معلولاته كالجبريات  
 الشخصية على وجه يدرك بالالات الجسمانية اي على وجه  
 يكون به مشار اليها لها وهناك وهو فيها مشار اليها بالالات  
 شارة الحسية فكان المعترض توهم ان النفي من قول المصا  
 موجود هناك او معدوم انما هو كونه مشار اليه بالنسبة الى  
 ما هو مثلي كونه زمانيا ومكانيا التكميبي يتحقق كون الشيء مشا  
 اليه بالاشارة الحسية وليس كذلك بل المراد نفي كونه مشار اليه  
 بالنسبة الى المحاكاة المتعال عن الزمان والمكان وكذا انهم لم يحد  
 والغيبة فغنيهما بالقياس الى مكاني او زمانى اخر وليس ك  
 كما عرفت **قوله** لا تنسب الزمانيات الى الزمان المعين في الوجود  
 اي النسبة يكون باعتبار وجودها في ماعرف من ان يكون نقطة  
 عليه ولا اذا يخصرت تلك النسبة بالانطباق عليه فقط **قوله**  
 والا لم يكن الاجسام التي في زمان ولا يعرضها للتغير  
 زمانيا فيه اولاه ليس في الاجسام جسم لا يعرض للتغير  
 اصلا وان كان في الوضع وثانيا انه على تقدير تحقق جسم

منه في ذلك

بل زمان لا يكون زمانيا بالمعنى الاول فالحق ان نسبة الزمانيات  
 الى الزمان يكون بانطباق عليه بوجه من الوجوه اما بحسب  
 الذات واقبا باعتبار وصف من الاوصاف **قوله** يصدق على  
 انه مع الزمان في الوجود يعنى لما علمت **النسبة** الزمانيات  
 الى الزمان انما يكون بحسب الوجود لا يتوقف على الانطباق عليه  
 فالحق الطريق عن التغير يجوز ان ينسب الى الزمان نسبة الغيبة  
 وح لا خفاء في ان نسبة جميع الازمنة اليه ليست نسبة <sup>حده</sup>  
 وذلك لان ذلك الجرد يجوز ان ينسب في كل زمان معين كمثال  
 اليوم مثلا الى ذلك الزمان المعين بكونه مع صف الوجود وظ  
 ان نسبة جميع الازمنة بالنسبة الى هذا اليوم ليست على السواء  
 فنسبة هذا الجرد الموجود معه ايضا ليست على السواء والجواب انه  
 يصدق على الجرد في هذا اليوم انه موجود معه على ان يكون هذا  
 اليوم طرفا لصدق الجرد بهذا اليوم اصلا ولا نسبة اليه اصلا  
 سوى كونه في اصل الوجود كما انه موجود مع هذا اليوم في اصل  
 الوجود كك موجود سائر الازمنة في اصل الوجود وكما انه  
 يصدق في هذا اليوم انه موجود مع هذا اليوم في اصل  
 الوجود كك يصدق في هذا اليوم انه موجود مع <sup>نسبة</sup>  
 الازمنة في اصل الوجود فظهر ان كون نسبة جمع الازمنة



الى هذا اليوم على السواء لا يستلزم عدم نسبتها  
الى المجرى الموجود معه على السواء وذلك لاختصاص  
وجود هذا اليوم بهذا اليوم وعدم اختصاص وجود  
المجرى بهذا اليوم **قوله** كالحادث اليومي فانه في اليوم  
معه في الوجود هذه النسبة اعني كونه معه ليست  
في اصل الوجود فقط بل خصوصية زائدة عليها وهي كون  
وجوده حاد ثافيه ونسبة الفلك مع اليوم ليست ايضا معينة  
في اصل الوجود فقط ولا معينة بالحادث مع اليوم اعني حادث  
وجوده فيه بل ان كان الفلك هو الفلك الراسي كان نسبتهم  
اليوم كونه موضوعا للاوضاع الخصوصية التي يجرد لها كان  
واسم هذا اليوم المخصوص وان كان غير الفلك الراسي كان  
نسبتهم مع اليوم كونهم يتحد بالادعاء المخصوصة الفلك الراسي  
بهذا يتحد المخصوص بهذا اليوم واقعا بالنسبة اليه ولا شك  
ان هاتين النسبتين نسبتان لا يترتان على الحقيقة اصل الوجود  
التي يكون المجرى بالنسبة اليه اليوم وكل واحد منهما غير النسبة التي  
يكون لاحد الفلكين مع يوم اخر بالتقدم والاشاغل الذين من اختصاص  
اجزاء الزمان فنسبة الفلك الى كل يوم غير نسبة اليوم اخر معا  
بالفخص فلا يمكن اجتماعهما بالنسبة اليه كونهما غير قادرين

خلاصة

بخلاف نسبة المجرى الى اليوم كونها معينة في اصل الوجود  
غير نسبة المجرى الى يوم اخر كونها معينة في اصل الوجود ايضا فكون  
الفلك اليوم في اليوم ليس مجرد معينة معه في الوجود بل خصوصية  
زائدة عليها التي لا يمكن ان تحقق في الغد وعدم كونه اليوم في  
الغد انما هو الفقدان النسبة التي له مع الغد لا الفقدان نفس  
الغد بحال النسبة في اصل الوجود فان الغد انما هو منقود في اليوم  
بالقياس الى اليوم لا بالقياس الى المعينة في اصل الوجود وانما  
نسبة المجرى الى اليوم لما لا يمكن زائدة على المعينة في اصل الوجود  
فكان انه يكون اليوم في اليوم بمحنة معينة معه في اصل الوجود  
يكون في الغد ايضا بهذا المعنا اعني معينة مع الغد في اصل  
الوجود اذ النسبة في اصل الوجود من غير خصوصية زائدة لان  
الاختلاف في كونها نسبة لك فقط من جميع ذلك **قوله** غير مسلم  
لما اخر ما قال خارج عن قانون الترجيح المصفي صدره من  
لزوم الحدوث على تقدير علمه بالخبريات التعقيرة فتعقير  
موجبه ومع ذلك فقد عرفت ما يمكنه به دفع جميع ذلك  
من نحو نسبة المجرى الى جميع اجزاء الزمان نسبة واحدة كونها  
نسبة في معينة اصل الوجود فقط بخلاف نسبتها اليها  
والمانع ليس منعه ان يكون الاشارة حسية بل ما ذكرناه مانع



واما قولنا ايضا لا يحكم آه فلا يخفى مرادنا اذ نظرنا اشار الجرح  
 بهذا الى مكان قريب الى مكانه بل اشارنا الى مكان قريب  
 مكانه نظير اشارته الى مكان قريب من مكاننا فندبروا ما  
 جوازا اشار الجرح الى هذا المكان اشارة عقلية فلا يسمع احد  
**قوله** اما اندفاع النظر الاول فلانه ليس في كلام هذا المحقق  
 اعتراف وقد عرفت ان منشاء توهم الاعتراف ما هو  
 وعند ذلك يحل هذا النظر كما لا يخفى **قوله** لا بالصورة فقط  
 وفي بعض النسخ لا بالتصور فقط اي لا بالصورة الكلية المخفية  
 كل منها في شخص على ما هو من هذا الحكماء وليس المراد التصور  
 المقابل للتصديق **قوله** بل جميع الموجودات في الازمنة و  
 الامكنة حاضرة بذواتها عند تعالى كل من وقته اراد  
 كل في وقته ان يكون من وقته ظرفا للحضور اي كل في  
 حاضره وقت يدل عليه قوله بعد ذلك ان التغيير في الحضور  
 ريات اتماما واعتبارا اختصاص كل حضور بزمان معين  
 ومكان معين وهذا ليس مراد المصنف الا اذا كان حضور كل  
 من وقت لا دائما لكي لا يستواء نسبة الازمنة اليه معني  
 بل مراده ان كل منها في وقت حاضره عند تعالىه لا وابل لا  
 نسبة جميع الازمنة اليه تعالى وعلى هذا يكون في وقته ظرفا

نظر فانية

لكل فانية ان كل شيء مع كونه في وقت حاضرة عنده تعالى  
 وانما وقد عرفت ما غير من انه الحق وقد عرفت ايضا اندفاع  
 هذا النظر عنه بما مر اتفاقا **قوله** واما اندفاع النظر الثالث قد عرفت  
 اندفاعه بما ذكرنا واما ما ذكره المحقق في وقته فبني على تسليم  
 عدم استواء جميع الازمنة بالنسبة اليه تعالى وتاويل كلام الله  
 اما لا توجيه كافي دفع للنظر الثاني وذلك بتاويل الحال بزمان  
 مخصوص بالمتكلم بمعنى كون وجود المتكلم مختصا به ليس قبله  
 وكما مر مدة عمر احدنا مثلا بالنسبة اليه تعالى يعني ان الشيء هو الحكم  
 الواقع في الان باعتبار اختصاص المتكلم بالمعنى المذكور وجوده تعالى  
 مختصا بزمان دون زمان فيصير ذلك الشيء **قوله** تعالى وليس الشيء هو الحكم  
 الواقع في الان مطلقا بل اختصاصا بالمتكلم وقوله اولي الحكم على شيء  
 بانه موجود في ان وجوده او معدوم اي من ان وجوده المتكلم  
 المذكور وقوله بعض الازمنة ماض وبعضها مستقبل وبعضها  
 حال يعني ماض بالنسبة الى تمام مدة وجوده او مستقبل كذلك  
 احوال يعني زمان مختص بوجوده بحيث لا يكون وجوده قبل ذلك  
 الزمان وبعد ذلك فانه تسليم عدم استواء جميع الازمنة بالنسبة  
 اليه تعالى عرفت ان كلام المحقق عليه فلا وجه لهذا الكلام **قوله**  
 فاما مثل **قوله** لا يحل المقصود كيف لا يحل المقصود والحال ان



هو انه ليس عليه كمالنا الاجرة ان وجوده ليس كوجودنا فترى ان الو  
جوب عن كماله هو **قول** بحث من وجهي احدهما انه لو اراد  
انهم يقولون كذا في العلم الحضور في الانكشاف فقد عرفت انهم ليسوا  
قائلين بالعلم الحضور وان ارادوا انهم قائلون بذلك في العلم الحضور  
الصوري فيرد ان ذلك لا يرفع التكثير عنهم لما عرفت من ان  
تكثيرهم انما هو لنفيهم العلم الحضور وتانيهما ان بعض كلامهم  
مصرح بكون عليهم بالجزئيات بصور كلية مختصة كل منها في فرد  
كاخرناه سابقا ومن المتأخرين من تكلف لا يخفى ان يرد على هذا  
ما اوردناه على توجب الصمد من الوجهين مع اخرى امرين احدهما  
شدة بعد حمل العبارة عليها ان الانتقال من وجه كل الوجه **الكلمة**  
الوجه يشابه الكل من قبيل الانتقال من اللفظ الى المعنى لا دلالة  
عليه بالحكم الدلالات وانما يمكن الانتقال لو كان العبارة على وجه  
اي علم وجه كل على سبيل الاضافة دون التوضيف وتانيهما انهم  
صحيح في نفسه عاز عن العلم او ط كلام المصنف في التغير وعلى ما بين  
والاول من هذين الوجهين اطلق عليه التكلف دون توجب الصفا  
حمل العبارة على توجب الصفا وان كانا ايضا لا يخلو اعرف ان الله صحيح  
لا يمكن ان يكون المراد بوجه الوجه **الكلمة** الوجه المنسوب الى الكل  
بخلافه لا تجزئه الا انه يرد ان اطلاق التكلف على هذا الوجه

نزل

ليس صحيح اذ التكلف انما يطلق اذا امكن حمل مع البعد وهذا لا يمكن  
للحمل اصلا كما عرفت وقوله لا يخفى ما فيه يمكن ان يكون اشارة الى مجموع  
الوجهين الموردين على توجب الصمد مع الثاني من الوجهين اللذين  
ذكرناهما او يمكن ايضا ان يكون اشارة الى الوجه الاخير فقط ويكون الكفى  
على الوجهين السابقين بالظهور وان يكون اشارة الى مجموع الاربع  
او اشارة الى عدم صحة هذا التوجيه على التكلف ايضا كما ذكرنا **قول**  
كان حضورها باعتبار الوجود العيني مختصا بتلك الازمنة هذا انما  
يصح علم امرهم دون ما حققناه كما مر مرارا **قول** لم يناسب الالذهب  
الاشعرى القائل بالتحكم الذاتي الواجب كماله بخلاف غيره الغير القابل  
بمخارج جريان الاوصاف الثلاثة بهذا التفسير عند غير الاشعرى لا  
يختص بالنسبة اليه حتى يحتاج الى نفيه وان اراد مطلق الحكم بالحد  
المطلبي يمكن في ضمن هذا الفرع فلا يدل على الخطا التي هو في جريبات  
الاوصاف المذكورة بالنسبة اليه **قول** والا تصاف بها باعتبار  
الافعال المجردة والصفات الاعتبارية افعالها باعتبار مرجعها  
الى تقاليد رضائية والالزم التصاقهم ايضا بالزمان كما لا يخفى  
على الخبير بما اسلفناه وكذا صفاة الاعتبارية مرجعها  
صفات **قول** كان عليهم بنى واث الجزئيات باعتبار الوجود  
العيني اى حال كونهما ملحوظة مع اعتبار الوجود العيني او متلبه



باعتبار الوجود العيني فهذا الطرف ليس خبي بل حال عن ذوات  
 الجزئيات فانه مفعول به بواسطة حرف الجر وخبر كان هو قوله  
 من حيث دخول الزمان وقوله بحسب اوصافها الثلاثة الظاه  
 اوصاف ثبت ذكرها الضمير لكونه واجعا الى الزمان فتاثيرها باعتبار  
 التعبير عنه بالزمان في قولها الواقعة في ازمته **قوله** بحسب  
 لاحفاء فيه فانك قد عرفت ان علاقة بالجزئيات العينية انما  
 هو مرجح حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصاف الثلاثة وهذا  
 تغير هذا العلم **قوله** فهذا لتاويل لا يناسب مقتضى عبارته **قوله**  
 تاويل كون الجزئيات حاضرة عنده في اوقاتها بكونه مرجح  
 حضر عنده جميع الجزئيات الخارجية كل في وقته لا يناسب مقتضى  
 عبارته فان هذا لتاويل انما هو بناء على تسليم التغير في الحاضر  
 الحادث الزماني وعبارته صريحة في هذا التغير في هذا التاويل  
 لا يناسب مقتضى عبارته فلما حصل من هذه الحاشية انه  
 ان ارد بقوله لم يزل حاضرة عنده في اوقاتها لم يعد التغير  
 في الحضورات الزمانية بالنسبة اليه فبقي ان يحل  
 لها انما هو مرجح حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصاف الثلاثة  
 وهو لا يستلزم تغير الحضورات الزمانية وان كان  
 التغير في كونه نعم بحيث يحصر عند الجزئيات كل ذوق لا عد

التغير في هذا

التغير في الحضورات الزمانية فبقي ان يحل  
 بحيث وكذا ليس عدم التغير في علم الجزئيات اذا لكون الزكوة  
 ليس هو علم التفضل بالجزئيات مع كونهم مصرحين بنوع التغير  
 في علم الجزئيات حيث كان مقتضى عبارته في الحضور  
 وقت الزمان فتاويل كون الجزئيات حاضرة عنده بكونه  
 يحصر عنده كل من وقته المستلزم لتغير التغير في الحضورات  
 الزمانية فتأمل **قوله** فهذا التغير من عدم التغير في العلم القديم  
 يعني ان علمه لا يمازى القديم لما اقتضى تغير التعبيرات وتجدد  
 هائي اوقات وجودها المخلفة المصاح وتاوية الاسباب  
 المؤدية اليها وكان علم التفضل بها عين وجودها التجدي  
 المستلزم لتجدد العلم الذي هو عينها فلولي تجد ذلك العلم  
 وذلك لعدم تجدد المعلومات يلزم التغير في علم القديم مقتضى  
 لتجدد تلك المعلومات وهو محال فظهر ان امتناع التجدد  
 والتغير في علم القديم هو المستلزم لتجدد علمه بالتجددات  
 وهذا كما ترى اذ غيب ولا يخفى عليك ما ذكرنا غير متق  
 ار علم القديم انما يقتضي تجدد التجددات فيما بينها لا بالثبوت  
 وعلم التفضل انما هو عين التجددات مرجح انتسابها اليه  
 وحصولها لديه نعم وهي من تلك الخفية غير متجددة اصلا

لوازمهم



بالجزيئات المتحددة مع كونها متحددة ومتغيرة فيكون علمها  
 بها عين وجوداتها المتغيرة لا يلزم تغير علمها بها من حيث  
 هو عليها وهذا **غريب قوله** والحق ما قال بعضهم لا جبر  
 ولا تفويض هذا هو الذي عنى ظاهر البيت وما بيانه على  
 جملة ان الجبر هو ان يكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بغير  
 للعبد فيه اصلا والتفويض هو ان يكون العبد مستقلا  
 بامر خلقه من الله تعالى بغير اصلا والامر بين الامرين هو كونه  
 واقعا بقدره العبد واختياره مستندين الى الله تعالى ولنا  
 في تفصيل تحقيق ليس هذا **قوله** موضع ذكره **قوله** بالقياس الى  
 الاحاد اى بالقياس الى واحد واحد هنا منقطع في سلسلة  
 الاسباب مقطوع النظر عما مقدمه منها وما بالقياس الى الكل  
 اى المجموع ما في سلسلة الاستبواب والضمير قوله الى اختياره  
 الى الفعل على ان المصدر صان الى المفعول اى اختيارنا للفعل  
 وقوله باعتبارين اى الوجوب باعتبار القياس الى الكل والامر  
 باعتبار القياس الى كل واحد فقط اعنى الى الفاعل القريب فقط  
**فتدبر قوله** هل سمى عالما وقادر الاله واهل العلم للعلماء  
 اه اقول والله اعلم المراد ان اطلاق العالم والقادر عليه <sup>ظلاله</sup> ليس كانه  
 على واحد منافان اطلاقهما على واحد منهما انما هو باعتبار

قيام بمراد

قيام مبدء اشتقاقهما عن العلم والقدرة عليه واطلاقهما  
 عليه ليس بذلك الاعتبار لا متنازع قيام شئ عليه بل انما  
 اطلقوا لفظ العالم عليه من حيث وجد والله تعالى هو الملك والخبير  
 للعلماء والخاصة عليهم والمفيد لغيره كالا يمكن ان يكون عارفين  
 ذلك الكمال فحكموا عليه بانه عالم **الاجابة** لا حل ذلك وعدم  
 كون شئ عاريا عن كل لا يجب ان يكون نقيض ذلك الكمال بل  
 يمكن ان يكون كونه عين ذاته وفي الواجب انما هو كونه  
 الحال في سائر صفاته الكاليت **قوله** كلما ميزتوه باوهامكم  
 اى يقولون وانما سماها اوها ما كونها وهما مائة غالبا او لا  
 العقول وان كانت باوهامك ما سواها تعالى كاملة بالغة الى كنه  
 الاشياء وحفاد الامور على ما هي عليه لكنها فيما يتعلق بذاته  
 وصفاته بغيرها كالاهام حيث لا يمكن ان يبلغ كنه الامور  
 وحقيقته بل انما يحكم عليها احكاما غير مطابقة للواقع  
 فكذلك العقول بالتشبه اليه تعالى وقوله في ادق معانيه حال  
 عن الضمير المفعول في ميزتوه اى حال كون الميز كالميزان في ادق  
 معانيه يعني وان دقة ميزته في تمتيق غاية الترفيق وجود توه  
 غاية التجويد عن شوائب التشبه فهو مع ذلك ليس لا يقابل  
 تعذر ان الامضوع مثلكم راجع اليكم غير حوي بارئ نسب الى



جلال قدره **قوله** والبالغة والبالغة اي وهكذا شان  
 انضافه تعريفا لصفة الحيوة فانه لا يجمع الى انه مفيض الحيوة على  
 الاحياء فقط بل يوت كل ذي حيوة **قوله** ولعل النمل الصغار تشبه الهم  
 لعرفتنا بالقياس اليه بقا وانباتنا له صفات اكالية وفيه شهادة  
 لقوله ان العقل اقدس واصف تعريفا للطرف الاشراف من طرف النقص  
**قوله** زمانين في الفحاح زمانها العقب فربما **قوله** اذا كان فاع  
 عليه الفعل للفعل وعلته بذلك فشر وان الفاعل لم يكن صدوقا  
 باذلك الفعل عنه لم يكن امكانا وقوعيا فانه المعتبر في مفهوم الفاعل  
 كما وان امكانا ذاتيا **قوله** لانه اكل من مقابلة يعني ان ذاته تقا  
 اقتضى بشتية واداره هاهنا ذاته تعريفا لحيث كل ما هو اكل واصح  
 بالنسبة الى نظام الكل من طرف الفعل اعني وجوده وعدمه فاع  
 صار وجوده زيدا مثلا اصح من عدمه اقتضى ذاته تعريفا لحيث كل ما هو اكل واصح  
 خير وصلاحا لخصوصية كونه وجوده زيدا مثلا ولم ينفص ح عد  
 لكونه شرا ومقايلا لما هو اصح لخصوصية كونه عدما وكذا اذا صار  
 عدمه اصح اقتضاء لذلك الذي اخر فاستناع صدور عدمه ان  
 هو مقابل الوجود حين ترجيح الوجود انما هو بسبب عارض هو كونه  
 خير الا ان ما في فلا ينافي الامكان الوقوعي ايضا بخلاف ضرورة  
 ما هو خير وصلاح في وقت شر وفساد في وقت اخر هذا

مظهر

وظهر من هذا التحقيق عدم كون شئ من المقدورات خبرا وحلا  
 وبالذات او كونه شرا وفسادا بالذات بل كل ما هو خير فاما هو خير  
 بالقياس الى نظام الكل وكل ما هو شر فاما هو كذا ونحوه الخ  
 بالذات في الواجب الوجود بالذات والشر بالذات في الممتنع الوجود  
 بالذات واكتشف ان شئ تعريفا بالذات انما هو لذاته تعريفا لحيث  
 اخر فحفظ **قوله** وليس قوله زمان فارقت هذا العن عدم **قوله**  
 وقصير الابداد وجعل المصير في حدوث الاجسام موجبا **للقصير**  
 الابداد بوقت الحدوث حيث قال واختصر الحدوث بوقت **للمنه**  
 اذ لا وقت قبله فاما بالانجاء حيث جعل موجبا لعدم المقتضيات  
 اذ الانجاء بالزمان الزمان للوجود للقضية اجزاء من الخارج **لذلك**  
 لكل جزء منه صلاحية لتخصيص الابداد به عند الحكم الا الزمان  
 الوهمي ايضا الذي ليس له تقضي اجزاء من الخارج بل اجزاء كنهه ومهمته  
 محض ليس لشيء منه صلاحية لتخصيص صلاح كونه معدوما  
 والخارج مع امكان وقوع الابداد في كل جزء منه كما هو في النكبات  
 وقد حققنا في حاشيتنا العلة على ما يجب انما هو من هذا الكشف  
 ان مرادنا بالوقت النفي هو الوقت مطلقا اعم ان يكون موجبا  
 او موهوما فلا يمكن فرض وقت قبل الابداد وهما ايضا **لصلح**  
 لوقوع الابداد فيه فلا يحتاج لتخصيص الابداد في وقت الحد



المختص هذا ان جواب الخيام عن سؤال المتكلم بان تلك  
الامور من مقتضايات الظواهر الاعلى صريح في ان الحكماء ليسوا قائلين  
بالاجاب الذي نسبوه اليهم فالحق لو كان لابد لم يحتاجوا الى ذلك الجواب  
بل لم يكن ذلك السؤال واراد عليهم ماصلا فتقطع **قوله** من دفع  
بالخصيص الى تخصيص القول بامتناع الترجيح بل مرجح فانهم  
يخصصون الترجيح بل مرجح بما لم يكن الترجيح باشيء من مرجح ذات  
ارادة واما اذا كان فلا امتناع فيه عند **قوله** وكلام السامع  
في هذا في غاية السقوط لانه نظري في هذا الكلام اعني كون ال  
رادة غير رائدة على الداعي بار مفهوم الداعي اعم من ان يكون  
عينا او غير بل العمل الظاهر بالعرف ما يكون غير او غفل  
عما هو من المصدا وغيره من المحققين من كون الداعي ذاته  
تدفع وقع فيما وقع قال الصقدي سره النقل دل على ان الصادق لابد  
والله اعلم ان المراد من الادراك في عبارة الصقلي هو المطلق  
للعلم المطلق العلم بالجزئيات مطم ولا العلم بالمحسوسات  
بأي طريق كانت لان جميع ذلك مما يثبت بالدلائل السابقة بل  
المراد هو الادراك المتعلق بالمحسوس بما هو محسوس التام اذا كان  
صادرا عن ايتي احساسا وهو الفخاخص من الادراكات ليعلم  
لم يثبت بما ذكره الصقلي من ادلة العلم بل بما يدعي عدم

قال

اشباهة بالذات

اشباهة بالدليل العقلي والعلم الحضوري الثابت له نعم بجميع الاشياء  
وان كان شبيهها بهذا النوع من الادراك المستمعي عندنا بالاحساس  
الا انه ليس احساسا حقيقيا ولهذا جزم الصقلي بان ثبوت هذا النوع  
الادراكات انما هو بالسمع فخص طريق اثباته على التمتع دليل واضع على  
ان المراد ليس شيئا من معاني العلم المذكورة بل المراد هو السمع عندنا  
بالاحساس فحاصل كل مدان التمتع دل على ان ايتي احساسا فان  
النصوص منطوقة متواترة على كونه سميا بصيرا او سمعا حقيقيا  
ليس الاستماع السموعات وكذا البصر ليس الاحساس بالبصرات  
لان ذلك الاحساس فينا لا يمكن الا بالاشياء التي تدل العقل على استماعها  
عليها فيبقى مقتضى النصوص ان ايتي احساسا ليعلم ويقضي  
العقل في كونها بالاشياء والظواهر التمتع والبصر حقيقان في ادراكين  
الخصوصيين مطلقا اعم من ان يكون حصولهما بالاشياء او بدونها  
ولو فرضنا كون الحصول بالاشياء معينا في معناها الحقيقية فلا  
ان العقل المذكور اعني الادراك المخصوص بلا الشئ اقرب المجازات الى  
المعنى الحقيقية وهو ممكن في حقيقة اذ يكون الاشياء شرط الحصول مطلقا  
ممنوع والتحقيق ان ذلك الادراك ثابت له نعم بجميع انواع  
المحسوسات وذلك غير العلم الحضوري بها الا ان التمتع و  
في خصوص التمتع والبصر كونها لطف المحسوس وكون الادراك

الا احساسهم



بهما بلا مباداة فخلا في سائر الحواس اذا عرفت ما ذكرنا فخرت  
 ان تاويل السمع والبصر بالعلم بالبراهات والسموعات مطلقا كما  
 هو مذهب الاشعرى ليس بصحيح وان ما هو المشهور بين طلبته  
 اصحابنا سيما الصم وضع تاويل بل الحق انهما صفتان لا يرتان  
 على العلم كما هو مذهب الغزالي وكلام الصم النقول عن شرح  
 سالك العلم اعني قوله عريها عن العلم ليس المراد بيان المراد بهما  
 هو العلم مطلقا بل مراده انما هو الادراك الاحساسي كما يدل عليه  
 اخر كلامه للنقول اعني قوله على الخو الذي يدركها الحواس و  
 كلام الحق صريح في ان المراد بهما هو العلم الحصري هو محل النظر  
 فان قلت ملامح الفرق بين العلم الحصري والاحساس قلت ما به  
 العلم الحصري والحصري وهو التفاوت بالثبوت والضعف  
 في الجلاء والخفاء الا ترى ان علم النفس بذاته ما علم حضوري  
 وكذا علمها بالصورة الحاصلة فيها ولو فرض ان يتعلق  
 بواحدة منهما البصائر فيك العقل في ان لا تكتشف ان يكون  
 انم مادام العالم متبنا به في الخصوصية وحاصلا به في الثبوت  
 نعم يمكن ان يتبدل له نشأة وخصوصية اخرى يكون فيها ادراك  
 كما العقل اجل من الحق والغرض ثبوت لتفاوت بين العلمين  
 ثم قول فرق بين العلم بالمعقولات والماهيات وبين العلم

بغير ثبوت

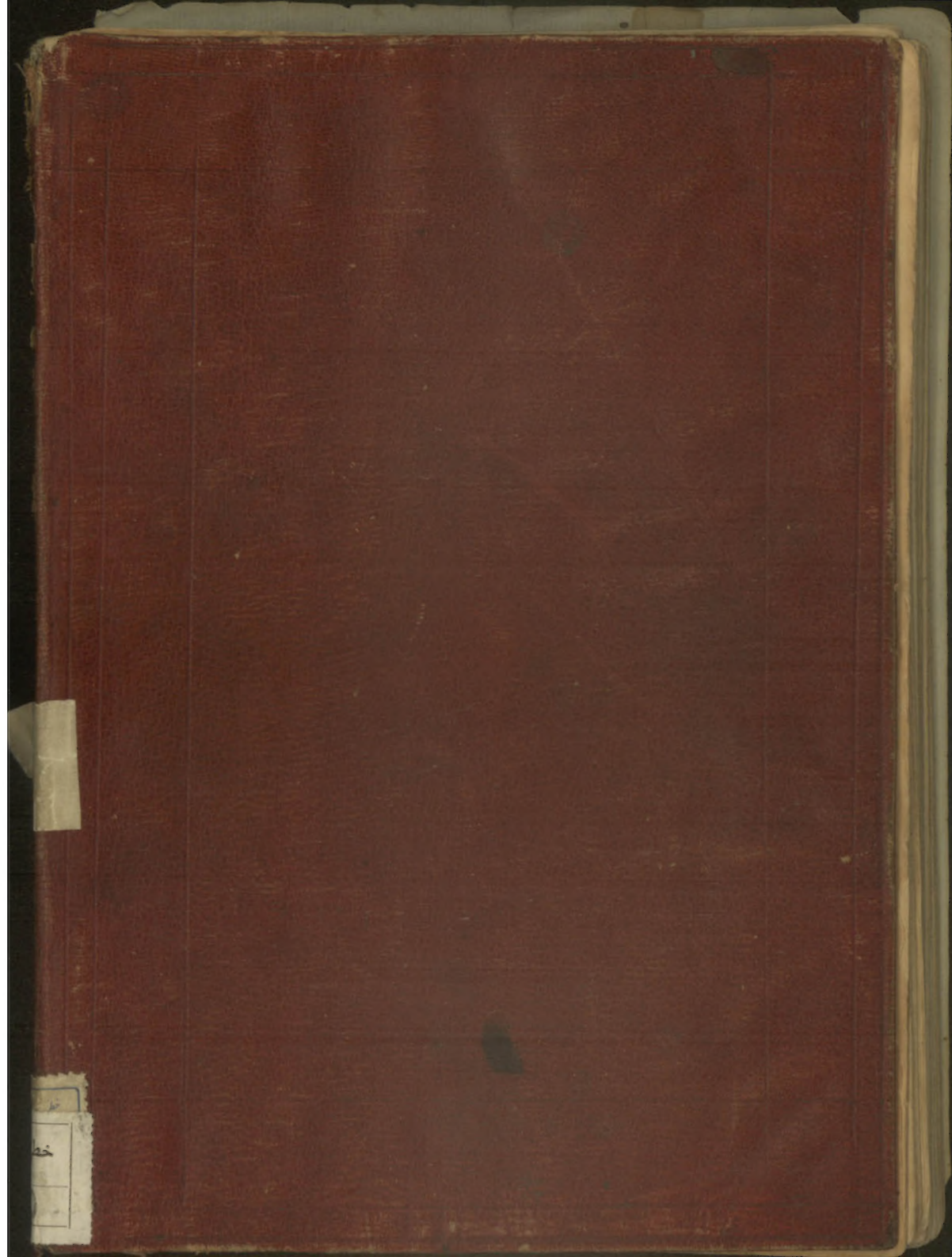
بالجبريات سيما المحسوسات فان الاحساس بالمعقول لو فرض  
 لعله لم يكن اتم من العلم بها وايضا قول العلم الحصري انما كان انتم  
 من المحصول لان الاول يستلزم اكتشاف وجودها وحقيقتها  
 والثاني اكتشاف ماهيتها فحسب ولا شك ان الخصوصية  
 في الوجود المحسوس ازيد منها في الوجود العقلي فان الخصوصية  
 في العقليات اما عين ذواتها او من لوازمها بخلافها في  
 المحسوسات والعلم باصل الوجود دون العلم بخصوصية  
 فانبات اصل العلم الحصري لا يعني عن اثبات الاحساس  
 التي المراد به هو اكتشاف الخصوصية الزائدة على اصل الوجود قوله  
 هذا التخصيص لا يناسب عموم عبارة المتن قد عرفت ان التحقيق  
 هو بما ثبتت الادراك السمي بالاحساس بلا التثبت هو  
 هذا التثبت الكاملة من يد اقل الطلبة محروس ولزم حجت وعظم شاه  
 جنة مدرس كرام كاهل اخذ من غير تفريق كماله كن ناظر للاصل في يوم بلوغ  
 غفره وكرم كرام من نور شمس

لكنهم انهم في كلامهم  
 ركنه شيئا كماله  
 في ركنه شيئا كماله

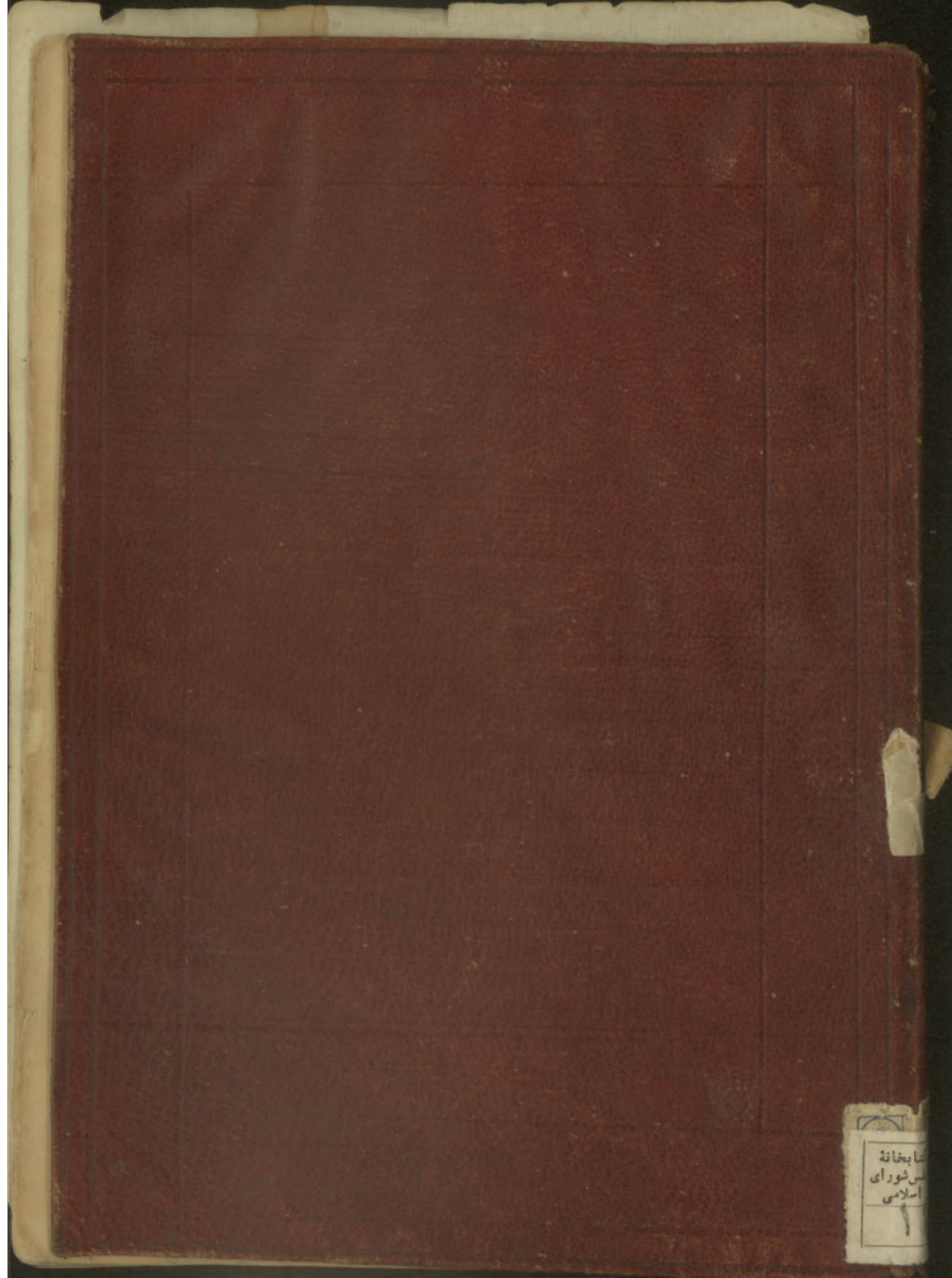












کتابخانه  
مسئور  
اسلامی